TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

26

25. BIND

INDEX
v. 1-25
1930-54

OSLO 1954
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

v. 25-26
1954-55

88415

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1954

Printed in Norway

A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Yrjö J. E. Alanen: Eros og agape som teologiske grunnbegreper 1
Olaf Moe: Håndskriftfunnene ved Det døde hav 8
Erling Haaland: John Rasmussen Haugvaldstad som bonde og borger 18
L. Munthe: Kristologiske synspunkter i studiet av Apostolikum .. 30
Bultmann og Luther: Ved O. M. 39
Litteratur. Anm. av Carl Fr. Wisløff 42
Yrjö J. E. Alanen: Eros og agape osv. II. 45
Chr. Ihlen: Det kristne håb og dets problemer 53
Per Lønning: Den kristnes fellesskap med Kristus som motiv i det 16. og 17. århundres salmediktning 68
Erling Haaland: John Rasmussen Haugvaldstad osv. II. 86
Litteratur. Anm. av Carl Fr. Wisløff og K. E. Jordt Jørgensen .. 103
Torbj. Riise Hanssen: Summa summarum summarium 109
Lars Johan Danbolt: Litt Irenæologi 140
L. G. Terray: «Konflikten mellom Øst og Vest» hos Luther 152
Ivar Welle: Læstadianismen 163
Litteratur. Anm. av K. E. Jordt Jørgensen 170
Olav Hagesæther: Den kirkelige debatt om prestenes bekjennelsesplikt i siste halvdel av forrige århundre 173
Osmo Tiililä: Om ekklesias congregatio sanctorum-karakter 197
Tidsskrift for teologi og kirke 1930—1954 208
Hovedregister 1930—1954. Ved Magne Sæbø 209

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/tidsskrift-for-teologi-og-kirke_1954_25

EROS OG AGAPE SOM TEOLOGISKE GRUNNBEGREPER

Av Yrjö J. E. Alanen.

Eino Sormunen har i sin dogmehistorie kritisert bruken av begrepene eros og agape i dogmehistorien på følgende måte: «Anders Nygren, hvis tanker er videre utviklet av Ragnar Bring, har i sin fremragende undersøkelse fremstillet hele det dogmehistoriske utviklingsløp i lys av Guds forutsetningsløse kjærlighet, agape, idet han har skildret som dens motsetninger loven, nomos, og særlig den eudaimonistiske eros som søker sin egen tilfredsstillelse. En slik «rendyrket» undersøkelse kaster et klart lys over visse punkter av dogmehistorien, men fører til ensidighet og uhistoriske resultater, fordi man for å få fram klare linjer må sette ut av betraktning andre viktige sider ved kristendommen. Således knytter det seg dyp ydmykhet til visse former for lovreligion. Ikke all «längtan» i Bibelen og dogmehistorien er sanselig eller eudaimonistisk farget — herhen hører bl. a. den eskjatologiske forventning som inneholdes i den levende tro og særlig i det vesterlandske kirkesyn. Allerede i platonismen, aristotelismen og gnostisismen har erosbegrepet forskjellige betydningsnyanser. Overhodet er det snarere et kosmisk, ktonisk begrep og fremmed for den kristne begrepsverden. Motsetningen til den tjenende, lidende og ofrende kjærlighet er maktbegjæret, eksusia.»

Nomosbegrepet som forekommer i Nygrens verk, kan vi sette ut av betraktning i denne sammenheng, da det også for Nygren bare er en sidelinje. Undertitelen på hans kjente verk «Den kristna kärlekstanken» er *Eros och Agape*.

Hensikten med denne fremstilling er å søke klarlagt i hvilken grad Nygrens begrepspar eros—agape har den betydning i den kristne teologi, som han har gitt det og som det under hans innflytelse har fått seg tillagt i ganske vide kretser. Sormunen bestrider jo i store trekk dette, mens han dog innrømmer at bruken av disse begreper kaster lys over visse punkter i dogmehistorien.

Når man skal klarlegge dette, er det først grunn til å undersøke eros-begrepet. I første del av sitt verk «Den kristna kärlekstanken» uttaler Nygren at kristendommen kom til en verden som hadde fått sitt preg av eros. Denne eros hadde ifølge Nygren oppsamlet seg i alt hva antikken eide av idealitet. Her er naturligvis tale om den himmelske eros, slik som Platon har skildret den både i Symposion- og Phaidrosdialogene sine. Nygren understreker dette eros-motivet som det fremherskende uttrykk for den antikke fromhet og frelseslengsel. I annen del av sitt verk klarlegger han nærmere eros-motivets karakter. Der sies det at utgangspunktet for eros er det menneskelige behovet og målet er dette behovs tilfredsstillelse. Det karakteristiske for eros' frelsesvei er at det menneskelige skal løftes opp til det guddommelige. Nygren sier om dette: «I eros företar själen sin himmelsfärd, vare sig detta sker i krampaktig sträven eller i hänryckt skådande og glädjedrucket njutande. I detta eros' uppstigande dokumenterar sig en själslig hållning, som är i släkt med det titaniska himmelstormandet. Även i sin mest sublimerade form behåller eros det egocentriska draget.» (II s. 10.)

Nygren har tillagt erosbegrepet sitt noen ekte hellenske religiøse og etiske idéer, som higen etter guddommeliggjøring og etisk eudaimonisme. Unektelig inneholdes disse også i det erosbegrep som vi møter hos Platon og Plotinos. Men det er dog tvilsomt om det går an å legge hele den hellenske religiøse og etiske streben inn i erosbegrepet og anse den av Nygren fremstilte eros som et hellensk grunnmotiv.

For det første vekker det betenkeligheter at det er blitt gjort et meget begrenset bruk av erosbetegnelsen i hellensk åndsliv. Sormunen peker også på den kjensgjerning at ordet eros slett ikke har vært brukt i en entydig mening.

Nygren selv behandler ikke erosmotivets forekomst annet enn i mysteriefromheten og i Platons, Aristoteles' og Plotinos' filosofi. Derfor er det heller ikke her nødvendig å undersøke det i andre forbindelser. Først må det bare sies at før Platon synes erosbegrepet å ha vært svært lite brukt. I Platons Symposion uttaler en av dem som deltar i dette selskapet som Agathon har arrangert, Eryximachos, at ingen av dikterne noen sinne har diktet et takkedikt til Eros' ære, som dog er en så stor og mektig gud.

Iøynefallende er det også at den berømte svenske kjenner av hellensk religion og kulturliv, Martin P. Nilson, i sin Grekisk religionshistoria I del, som skildrer den førplatonske periode, nevner eros bare en passant. Under omtalen av den førplatonske mysterie-

fromhet henviser Nygren bare til noen motiver som er overført derfra til Platon, men ikke til selve ordet eros' forekomst i dem.

Erosmotivet, slik som Nygren formulerer det, møter vi egentlig først hos Platon og da også forbundet med erosbenevnelsen. Hos Platon forekommer det hovedsakelig bare i de to dialogene Symposion og Phaidros. Der er riktignok punkter som minner om erosmotivet også andre steder i Platons verker, som i Platons største og viktigste dialog, Staten. Men i Staten fremstiller Platon også eros som en «fordervsmakt». Vi kan ifølge Platon kalle denne eros for erostyrannen. En slik eros møter vi også ellers i den hellenske litteratur, bl. a. i Sofokles' Antigonetragedie. Som Sormunen nevner, hadde eros en kosmisk betydning i det hellenske åndsliv. Den var et sinnbilde på den skapende makt. Slik forekommer den bl. a. i Hesiods dikt Theogonia.

Mellom erosbegrepet i Symposion og i Phaidros er der i hvert fall en nyanseforskjell. Det er som om Phaidros' eros skulle være noe mer åndeliggjort. Der kan man merke tydeligere spor av idélærens innflytelse enn i Symposions eros. Også denne iakttagelse skulle synes å stadfeste den alminnelige oppfatning angående kronologien når det gjelder Platons verker, at Symposion er skrevet før Phaidon og Staten, hvor Platon hovedsakelig har fremsatt sin idélære, Phaidros etter dem igjen.

Grunnlaget for den platoniske eros er som kjent den hellenske homoseksualitet, og eros kan vel betraktes som denne naturstridige seksualitets sublimering, dens foredling til streben etter åndelig skjønnhet, visdom, sannhet. Mange samtaler i Symposion og Phaidros viser at eros for Platon bare var et middel til å oppnå visdom, som etter Platons, liksom for øvrig etter vanlig hellensk tankegang, var den høyeste dyd og hovedmålet for menneskelivet. Denne tjenende og underordnede stilling som eros dog inntar også for Platon, fremgår også derav at nettopp visdommen, sofia, i Platons dialoger har en meget mer dominerende stilling enn eros.

Nygren har på en meget åndfull måte lagt den platoniske eros inn i Aristoteles' metafysikk, i den oppadstrebende åndsbevegelse som man møter der, en bevegelse som tar sikte på å forme materien, og som gud, den rene form, fremkaller ved sin tiltrekkende skjønnhet. I Aristoteles' filosofi forekommer ikke ordet og begrepet eros i platonisk mening. Det er også verd å merke seg at Aristoteles i sin Nichomachiske etikk omtaler homoseksualiteten som et naturstridig fenomen.

Som et klart livsfenomen møter vi ordet og begrepet eros igjen hos Plotinos. Plotinos' filosofi utviklet seg under en sterk plato-

nisk innflytelse. Hans og hans åndsfrenders idésystem kalles da også nyplatonisme. Denne Platons innflytelse kommer ganske spesielt til syne i det kapitel av Enneaden som bærer titelen Eros og hvor det direkte henvises til Platons erosidé. Plotinos synes endog å ha oppfattet det slik at også Platons himmelske eros har en lavere grad i Symposion og en høyere grad som glimter fram i samtalene i Phaidros. Ifølge den første er eros skapt av mangelen og rikdommen, den er mangel som lengter etter rikdom — ifølge den siste er den guddommelig henførelse.

Plotinos taler riktignok om eros også i andre forbindelser, og den lengsel etter skjønnhet, som gir glans til Enneadens ofte formelt ensformige og upoetiske fremstilling, kan man også knytte sammen med erosidéen. Men likevel har ikke eros den dominerende stilling i Enneaden heller. Plotinos var fremfor alt interessert i visse filosofiske problemer, hvortil der riktignok også knyttet seg religiøs tendens. Visdommen, sofia, snarere enn eros var også hans mål, skjønt hans filosofi er en del av logos' vei fra myten til mystikken. For Plotinos betydde ekstasen den høyeste grad av menneskelig eksistens, og ekstasen kan man jo sette i forbindelse med erosidéen. Men Plotinos taler svært lite om ekstasen, desto mer om dialektikken og om den filosofiske interesse for visdommen i sin alminnelighet.

Allerede når man ser på den hellenske tankegang, får man en mistanke om at Nygren understreker eros' betydning for sterkt. Riktignok er han med denne sin innstilling ikke noe isolert fenomen i våre dager, selv om vi ikke regner med de teologer som har sluttet seg til ham. Både i den teologiske og i den filosofiske litteratur kan vi i dag merke en pointering av den hellenske, særlig den platoniske erosidéen. Jeg henviser i denne forbindelse bare til svensken Sven Löborgs tre-binds verk Dike och Eros. I annet bind som skildrer Sokrates, fremtrer Platons eros som en meget betydelig faktor.

Naturligvis kan man tillempe et ord så det gir uttrykk for et videre idéinnhold enn det gjør etter sin opprinnelige mening. Således kan også ordet eros brukes til å gi uttrykk for menneskets egen religiøse streben, menneskesjelens evighetslengsel, dens higen etter et høyere liv og udødelighet. Slik kommer eros til å bety det samme som Barths teologi fremstiller som veien nedenfra og oppad, menneskets egen religiøse strebens vei. Slik har jo også Nygren skildret sin erosidé. Men bruken av ordet eros i denne sammenheng vekker dog noen betenkelighet. Til eros knytter seg alltid et visst drag av det menneskelige kjønnsliv, selv om det angir en

mer foredlet form av dette. I vår tid er kjønnslivets betydning i sin alminnelighet blitt understreket altfor sterkt. Freuds panseksuale livsforklaring er jo ett av de senere desenniers mest betydningsfulle og innflytelsesrike idéhistoriske fenomener.

Sett i lys av dette har man villet forklare også menneskets religiøse higen som et produkt av kjønnsdriften. Også av denne grunn er det i noen grad betenkelig at man i teologien har begynt å bruke erosbetegnelsen på menneskets religiøse streben, da dette umiddelbart fører tanken hen på seksuallivets fenomener.

Betenkelighetene med hensyn til ordet eros' skikkethet som religiøst og teologisk begrep øker når vi flytter over på bibelsk område. Riktignok må det innrømmes at det i Bibelen — både i G. T. og N. T. — brukes bilder fra det ekteskapelige liv når det tales om israelsfolkets forhold til Gud og menighetens forhold til Kristus. Men da gjelder det bare et bilde som slett ikke har det samme seksuelle grunnlag som eros-ordet og -begrepet i Platons idéverden. Om man igjen vil rive eros-ordet helt løs fra dets seksuelle grunnlag og bare bruker det for å gi uttrykk for menneskets religiøse higen i sin alminnelighet og særlig for å markere den platonisk-hellenske idéverdens innflytelse innen kristenheten, kommer man i vanskelige konflikter når man undersøker de utsagn som man finner i Bibelen selv. Om eros-ordet brukes til å gi uttrykk for menneskets religiøse grepethet, gudslengsel, frelsesstreben og — higen etter det evige liv, så møter vi erosidéen nesten rikeligere i Bibelen enn i den hellenske tenkning.

I denne sammenheng kunne vi henvise til visse steder både i G. T. og N. T. En mektig gudslengsel avspeiler seg i salmistens kjente ord: «Som en hjort skriker etter rinnende bekker, så skriker min sjel etter deg, Gud. Min sjel tørster etter Gud, etter den levende Gud; når skal jeg komme og trede fram for Guds åsyn?»

Dersom gudslengsel, higen etter samfunn med Gud ansees som eros, da representerer disse salmeversene og andre liknende ord eros i utpreget grad. Kanskje enda rikeligere enn i G. T. møter vi i N. T. utsagn som man med god grunn kunne plasere i erosgruppen. Paulus' brennende lengsel etter samfunn med Kristus kunne man således betrakte som et uttrykk for erosfromheten. Kanskje man også kunne si at Aristoteles' metafysiske skildring av Gud, som den der drar de lavere livsformer til seg ved sin skjønnhet, ikke skiller seg meget fra de ordene vi finner i 2. Peters brev om Kristus som kalte oss ved sin herlighet og kraft. I ganske særlig grad synes disse ordene i Bergprekenen å ha eroskarakter: «Salige er de som hungrer og tørster etter rettferdighet, for de

skal mettes.» Plotinos definerer eros, det erosbegrepet som hviler på Platons dialog Symposion, som den av sjelen fødte lengsel og daimon, som mangler det gode, men som higer etter det. Når Plotinos' definisjon avkles sin mytologiske drakt, er dens idéinnhold ganske som i nevnte utsagn fra Bergprekenen.

Til dette kan man ganske visst med rette si at både dette og liknende utsagn i Bibelen har et ganske annet grunnlag og utgangspunkt enn den hellenske erosidéen. Den i Bibelen fremtredende gudslengsel, frelseshigen og hunger og tørst etter rettferdighet grunner seg på Guds spesielle åpenbaring og åndsinnflytelse, de er fremkalt av Guds gjerning. Men det er klart at når man sier det, støtter man seg til tro, den tro at Gud er og virker blant menneskeheten, og at den bibelske åpenbaring er formidler av denne virkning. Dersom denne tro ikke er der, da kan man tross tidshistorisk begrunnede ulikheter på grunnlag av en blott og bar motivanalyse i slike utsagn finne uttrykk for en menneskelig streben som minner om den hellenske erosidéen.

Dersom man igjen inntar et slikt religionsfilosofisk standpunkt at også den frelseslengsel som man møter i Bibelen, bare er et menneskelig åndslivsfenomen, blir det vanskelig å forklare hvilke uttrykk for frelseshigen og gudslengsel innen kristenheten det er som har bibelske og hvilke det er som har hellenske røtter. Selv om man innrømmer at hellenske idéstrømningers betydning særlig for utviklingen av begrepsformuleringen hos oldkirkens fedre og middelalderens teologer og religiøse bevegelser, har dog naturlig nok kristendommens og Bibelens egen åndsarv stått dem nærmere.

De hellenske idéstrømningers innflytelse kommer riktignok særlig klart til syne i de asketiske og mystiske fenomener og også i visse teologiske idéer. Men dette kan man overdrive sterkt og man kan undervurdere kristendommens egen innflytelse særlig som skaper av frelseslengselen. Det er meget vanskelig å bygge på en blott og bar motivforskning, når vi møter formelt samme grunnmotiv i Bibelen som f. eks. i den platoniske og nyplatoniske filosofi.

Bruken av samme ord og bilder gir heller ikke alltid sikkert grunnlag for å anta direkte påvirkning, da man har kunnet bruke dem til forskjellige tider og i ulik sammenheng i de forskjellige språk. Det eneste middel til en nøyaktig og presis bestemmelse av den hellenske innflytelse er å påta seg arbeidet med en omhyggelig historisk-genetisk undersøkelse. Hvis man forsømmer dette og tror man bare ved hjelp av motivforskningsmetoden kan utrede disse problemene, da havner man i formalisme, ja, i direkte feiltagelser.

En passant kan nevnes at heller ikke middelalderens ridder-

romantikk med sin dyrkelse av kjærligheten hvilte utelukkende eller hovedsakelig på den hellenske erosidéen. Den manglet jo bl. a. fullstendig den hellenske eros-idéens homoseksuelle grunnlag. Og selv om man der kunne finne rikelig av trekk som skriver seg fra utenomkristelig område, ja endog var preget av antikristelig ånd, så var der også en tydelig kristelig påvirkning, som ble særlig utdypet på tysk mark.

Men aller mest overraskende er det dog at man også har villet forbinde den frelseslengsel som man finner i de evangeliske vekkelsesbevegelser, med den hellenske erosidéen. Hellensk påvirkning kan man riktignok konstatere i hele det vesterlandske åndslivet. Det må også innrømmes at noen trekk av den hellenske erosidéen gjennom mystiske strømninger har kunnet trenge inn i visse evangeliske vekkelsesbevegelser, særlig slike som på en eller annen måte er kommet på avveier. Men helt og holdent galt er det å stemple den mektige frelseslengsel og -streben som gjør seg gjeldende innen vekkelsesbevegelsene, som hellensk erosidé. Denne streben har jo sitt klare bibelske grunnlag. Jeg henviser bare til én kjensgjerning. De teologer som er blitt tilhengere av den såkalte grunnmotivforskningen, har i alminnelighet forkastet lovens tredje bruk som etter deres mening uluthersk lære. Men lovens annen bruk har de også understreket. Lovens annen bruk betyr at loven driver mennesket til å ta sin tilflukt til den frelse som er gitt oss i Kristus. Slik har man i våre vekkelsesbevegelser med en alvorlig og skarp preken av loven villet vekke menneskene til å fortrøste seg på nåden i Kristus. Men dette er jo nettopp genuin frelsesstreben. Vi kan sikkert konstatere at den frelsesstreben, den lengsel etter Gud og det evige liv som vi møter i våre vekkelsesbevegelser, har sine tydelige røtter i Bibelen, i kristendommens egen grunn. Å stemple den som hellensk erosidé er en vitenskapelig feilslutning.

HÅNDSKRIFTFUNNENE VED DET DØDE HAV

1. Funnene fra 1947—52.

Av Olaf Moe.

I TTK 1953, s. 103—05, har jeg gitt en kort redegjørelse for det oppsiktsvekkende funn av hebraiske håndskrifter som våren 1947 ble gjort i en hule på nordvestsiden av Det døde hav. Siden den gang er stedet blitt nærmere utforsket, og der er blitt gjort en rekke nye og viktige funn. Om den uoverskuelige litteratur som disse håndskriftfunn har fremkalt, orienterer best en artikkel av professor *W. Baumgartner* (Basel) i Theol. Rundschau 1951, s. 97—154, og en bok av professor *H. H. Rowley* (Manchester): «The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls» (Oxford 1952, 133 s.). En meget instruktiv oversikt over funnene inntil høsten 1952 finnes i tidsskriftet «Positions Luthériennes» november 1953, forfattet av professor *H. Michaud* (s. 26—44) som også drøfter deres datering, opprinnelse og betydning for tekstkritikken. Jeg følger nærmest dennes fremstilling i den redegjørelse for funnene som her skal gis.

Som nevnt i TTK 1950 var det noen beduiner av Ta'amire-stammen som først gjorde det overraskende funn. Den hulen hvori krukkene med de omtalte håndskrifter ble funnet, er senere blitt identifisert og vitenskapelig utforsket. Den ligger i Wadi Oumram, 12 km syd for Jeriko, 2 km fra vestkysten av Det døde hav. Som alt nevnt i min forrige beretning ble den ene del av håndskriftene ervervet av det syriske Markuskloster i Jerusalem, den andre av det hebraiske universitet samme sted ved professor Sukenik. Blant de første var det så godt som komplette Jesaja-håndskrifter som senere er utgitt i faksimile av amerikanske arkeologer («The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I», 1950) og en kommentar til de to første kapitler av Habakuk, en disiplinærhåndbok for det jødiske samfunn håndskriftene har tilhørt, også på tilsvarende

måte utgitt av amerikanerne (The Dead Sea Scrolls II, 1951), en aramaisk apokalypse: Lameks bok, beslektet med den etiopiske Henoks-bok, og endelig fragmenter av den bibelske bok Daniel (1, 10—16. 2, 2—6. 3, 28—30). Den av professor Sukenik ervervede del omfattet bl. a. 3 skriftruller «Hodajoth» (lovsanger), et skrift om «krigen mellom lysets barn og mørkets barn» og en tredjedel av Jesaja-boken (kap. 40—66 med huller og bruddstykker av kap. 16 f. 22 f. 28 og 38 f.) med en ortografi som står den masoretiske tekst nærmere enn det først nevnte (Jes. A og Jes. B).

Ved den offisielle utgravning av hulen Qumram i *februar* og *mars 1949* ved arkeologer av fag, G. L. Harding og pater R. de Vaux, fant man potteskår som representerte en samling på en halvhundre krukker, lintøystykker og ca. 600 manuskriptfragmenter, deriblant bruddstykker av Genesis, Leviticus, Deuteronomium og Dommernes bok, en kommentar til Mikas bok, den hebraiske tekst til Jubilæernes bok og endelig bruddstykker av de bokruller som lenge før utgravningen var kommet i det syriske klosters og israelernes eie.

I november 1951 til februar 1952 ble der gjort nye offisielle gravninger ved *Khirbet Qumram*, omkring 1 km syd for hulen. Derved ble blottlagt en stor bygning på 30×37 meter, cisterner og en akvadukt, det hele nøyaktig tidfestet ved mynter fra den romerske epoke som man fant der, og som daterer seg fra Augustus' tid og inntil år 70 etter Kristus, den første jødiske oppstands tidspunkt. Oppdagelsen i bygningen av en stor krukke, maken til den som inneholdt håndskriftene, setter anbringelsen av denne i forbidelse med bokrullenes skjulested. Likeså er der på stedet en gravplass med tusen graver hvor de døde er jordet uten likkiste, med hodet i alminnelighet vendt mot syd.

De samme utgravere ble i *begynnelsen av 1952* kalt til å utforske fire grotter i *Wadi Murabbaat*. De samlet der potteskår, beskrevet med gresk og med hebraisk kvadratskrift, håndskriftfragmenter, deriblant bruddstykker av Genesis, Exodus, Deuteronomium, Jesaja, av ekteskapskontrakter på gresk hvorav en datert til 124 etter Kr., og flere brev på hebraisk, deriblant to skrevet av en Simeon Bar Koseba, sannsynligvis den samme som føreren for den jødiske oppstand i 132 etter Kr., som kildene kaller Kokba og Kozeba. Utgraverne fikk også med seg fragmenter med en hittil ukjent hebraisk kursivskrift, fragmenter på latin, likeså «en papyrus med fønikisk skrift — meget utvisket — som ennå motsetter seg alle forsøk på tydning», som pater de Vaux sier i et brev (2. juni 1952).

I *mars 1952* ble der igjen foretatt en ny offisiell utgravning av nye huler i Qumram-regionen ved de før nevnte arkeologer, assistert av direktøren for de amerikanske skoler for orientalsk forskning i Jerusalem. Man oppdaget skår maken til dem som ble brakt for dagen i februar 1949, tre kobberblader som dannet et bind på 2 m, 40×30 cm dekket innvendig av hebraiske bokstaver, endelig håndskriftfragmenter hvoriblant bruddstykker av Daniels-boken, av Exodus, Jesaja, Jeremia, Salmene, Ruth, Leviticus i hebreofønikisk skrift.

I *september 1952* fant en undersøkelse av andre huler sted. Først hadde beduinerne besøkt tallrike huler, sannsynligvis i Wadi Murabbaat-sektoren, og oppdaget en mengde bibelske fragmenter hvori Genesis, Exodus, Jesaja, Jeremia, Salmene er representert, en gresk oversettelse av de små profeter, brever på hebraisk, kontrakter på aramaisk, dokumenter på gresk, på nabateisk, på kristelig palestinensisk og på syrisk. Denne samling måtte, liksom den foregående som stammet fra Wadi Murabbaat, tilhøre jøder som levde på den annen jødiske oppstands tid. Derpå foretok kvalifiserte utgravere en undersøkelse av andre huler i Wadi Qumram. Blant det betydelige bytte som ble innsamlet eller gjenvunnet for araberne, nevner man fragmenter av tallrike bibelske bøker på hebraisk og på gresk, bruddstykker av Tobias' bok på hebraisk og på aramaisk, bruddstykker av De tolv patriarkers testamenter på aramaisk, fragmenter av tallrike psevdepigrafer og av bøker som har tilhørt den religiøse gruppen i Qumram.

Om håndskriftenes *ekthet* kan der ikke være tvil. Den er, som Baumgartner bemerker, garantert ved deres omfang, den ulike skrift og ortografi i dem, og endelig også ved innholdet som umulig kan være oppfunnet. Hva beduinene fortalte om bokrullenes herkomst er i alt vesentlig blitt stadfestet ved arkeologenes undersøkelse av hulen.

Dateringen. Når det gjelder dateringen, må man skjelne mellom håndskriftenes alder, krukkenes alder og tidspunktet for deponeringen av dem i hulene. Også krukkene kan være eldre enn deponeringen. Vi vet at slike ble brukt til oppbevaring av bokruller også i bibliotek.

Holder vi oss til det eldste funn — i Qumram-hulen — så peker palæografiske indisier på at de kan føres tilbake til 1. eller slutten av 2. århundre før Kr. Således Jesaja A, mens Jesaja B synes å være en del yngre. For øvrig er der atskillig uenighet mellom forskerne om de forskjellige håndskrifters datering, idet somme

setter flere eller endog alle til etterkristelig tid, ja endog ned i middelalderen.

En så sen datering forbys dog ikke bare av hensynet til skrifttypen, men også av andre grunner. En radioaktiv analyse av det lintøy som bokrullene var viklet inn i, har gitt datoen 33 etter Kr. med en feilmargin på to hundre år senere eller tidligere. Og som allerede nevnt i TTK 1950 (s. 103), viste de krukker hvori rullene var deponert seg å være av senhellenistisk (førherodiansk) type.

Men dermed er det ennå ikke sagt at anbringelsen av dem i hulen er skjedd i førkristelig tid. Tvert imot viser de utgravninger som er foretatt i Khirbet Qumram, til en deponering i tiden omkring år 70 etter Kristus, da der jo i ruinene på dette sted (ca. 1 km syd for hulen) er funnet romerske mynter fra en tilsvarende tid (sml. s. 9). Og jevnfører vi hermed resultatet av utgravningen av hulene i Wadi Murabbaat som har brakt for dagen dokumenter fra den annen jødiske oppstands tid (se s. 10), så må vi regne med en deponering av håndskriftene først i 2. århundre etter Kr. om ikke senere. Krukkene kan etter alt vi vet godt ha vært brukt lang tid forut til oppbevaring av manuskriptene i det bibliotek som har tilhørt det samfunn vi her har å gjøre med.

2. Hvilket samfunn kan håndskriftene ha tilhørt?

Den rulle som amerikanerne har kalt «The Manual of Discipline» og andre «Sektregelen», gir det beste svar på dette spørsmål, idet vi her finner samfunnets organisasjon beskrevet. Det dreier seg om en jødisk sekt som i mangt og meget minner om *essenerne*. Ja, H. Michaud holder — idet han påberoper seg professor Sukenik og professor Dupont-Sommer — for at Qumram-håndskriftene simpelthen dannet essenersamfunnets bibliotek installert på det sted hvor utgravningene i november—desember 1951 har brakt for dagen deres residens.

Plinius fremstiller essenerne således: «På vestsiden (av Det døde hav), men i en avstand fra bredden hvor der intet var å frykte av utdunstningene, bor essenerne, et eneboerfolk, eiendommeligere enn alle andre, uten kvinner, uten elskov, uten penger, levende i palmetrærnes selskap. Det forplanter seg fra dag til dag takket være tilstrømningen av sine nye gjester, og samfunnet mangler ikke dem som, trette av livet, ved skjebnens bølgeslag blir ført til å anta dette levesett.»

Ifølge «Sektregelen» var samfunnet strengt organisert og alle medlemmers plikter nøye regulert. De var inndelt i forskjellige klasser. De som trådte inn i samfunnet, kaltes «frivillige», og opptagelsesseremonien var meget høytidelig. I nærvær av prestene og levittene måtte de avlegge en syndsbekjennelse nesten med de samme ord som vi finner i Daniel 5—6 (sml. vår bededagsbønn). Etter velsignelser og forbønner uttalt av prestene og levittene, som «de frivillige» tilstemte med «Amen, amen», begynte undervisningen av de vordende medlemmer ved initiatoren (SR 3, 12 — 4, 26).

Først kom et prøvestadium av ubestemt varighet, og ved slutten av dette fikk «den frivillige» av samfunnet i plenum lov til å fortsette, eller han ble utelukket (6, 15—16). Hvis han kunne fortsette, kom så et år hvori kandidaten avla sine prøver uten å ta del i renselsesbadene, men slik at han selv beholdt sin eiendom og produktet av sitt arbeid. Ved utløpet av dette år bedømte man ham med hensyn til hans ånd og hans gjerninger under loven og Forsamlingen tillot ham å nærme seg (6, 16—19). Det siste stadium, som varer et år, begynner så. Kandidaten deltar i de rituelle bad, arbeider for samfunnet, skjønt det han eier og tjener ikke går inn i den felles kasse, men blir tilgodeskrevet ham personlig av samfunnets arbeidstilsynsmann. Han får ennå ikke ta del i de «fullkomnes» måltid. Når dette andre året er endt, følger en siste eksamen som skal gi ham rett til fullt fellesskap, og etter at han har forpliktet seg ved en høytidelig ed, blir han innskrevet i den rang han har fortjent ved den ånd og de gjerninger som han har oppvist (6, 19—22 og 5, 7—10). Ved det fellesmåltid som han nå deltar i, blir brød og vin (most) utdelt etter å være velsignet av den prest som hadde forsetet (6, 4—6).

Også i samfunnets teologi gir Sektregelen oss et innblikk. Guds suverenitet betones så sterkt at det synes å være tale om en absolutt predestinasjon: «Fra den allvitende Gud kommer alt som er og skal bli. Førenn disse ting ble, hadde han forberedt deres plan, og da de eksisterte for å gi sitt vitnesbyrd overensstemmende med hans herlige hensikt, oppfylte de sitt verk, og deri er intet å forandre. I hans hånd er lovene for alle ting, og han opphølder dem i alt det de er bestemt til.» Den guddommelige predestinasjon åpenbarer seg i Lysets motsetning til Mørket. Skjønt begge disse er skapt av Gud (3, 25), er det ved hans vilje de bekjemper hinannen like til den endelige dom (4, 18—19). Til denne motsetning svarer to ånder som preger menneskene og adskiller dem: «Han (Gud) har skapt mennesket til herredømmet over verden og har

anvist ham to ånder som bestemmer hans adferd inntil dommens dag (egentlig «Hans besøkelses høytid»). Det er sannhetens ånd og forvendthetens ånd. I Lysets kilde er sannhetens ætter, men av Mørkets frembrudd utgår forvendthetens ætter. I Lysets fyrstes hånd er herredømmet over alle rettferdighetens barn, det er på Lysets veier de vandrer. Men i Mørkets engels hånd er hele herredømmet over forvendthetens barn, det er på Mørkets veier de vandrer. Fra Mørkets engel kommer alle rettferdighetens barns villfarelser; alle deres synder, deres anstøt, deres forseelser og deres overtredelser blir gjort under hans herredømme ifølge Guds hemmeligheter inntil Hans endelige tid» (3, 17—23).

Samfunnets rangordning er streng, men gjenstand for en årlig revisjon. I forsamlingen blir den som taler før sin fastsatte rang, strengt straffet (5, 20—25; 6, 8—13). Krenker noen det edelige løfte, blir han utelukket av samfunnet (5, 10—20).

«De «fullkomne» studerte Loven og Profetene med brennende iver og skulle våke i fellesskap hver tredje natt i året for å lese i Skriften og for å granske retten og for å holde felles takkebønn (6, 6—8). Sektens skrifter synes i hvert fall å ha omfattet den hebraiske kanons bøker, det fremgår tydelig av de bibelhåndskrifter som er funnet på skjulestedet: Genesis, Exodus, Leviticus, Deuteronomium, Dommerne, Jesaja, Jeremia, Habakuk, Mika, Salmene, Ruth. Blant Skriftene synes Daniel å ha hatt de fullkomnes yndest, siden fragmenter av denne bok er kommet for dagen i det minste to ganger. Men dessuten har apokryfiske og psevdepigrafiske skrifter som Tobias' bok, Jubilæernes bok, De tolv patriarkers testamente og visse Henok-bøker utgjorde en del av deres lesning — for her bare å tale om de tekster, hele eller bruddstykkeaktige, som er oppdaget i flere depoter. For øvrig er å merke at de fullkomne i sine våkenetter drev en allegorisk utleggelse av tekstene for deri å finne igjen hele sitt samfunns historie og sine særegne idéer. Blant de håndskriftene som er oppdaget, frembyr kommentarene til Mika og til Habakuk utmerkede eksempler på denne tolkningsmetode.

Det er i *Habakuk-kommentaren* vi får det beste begrep om sektens Messias-dogmatikk. Her tales det om en mann som både har vært en historisk person og skal komme igjen, «*rettferdighetens lærer*», et navn som åpenbart er hentet fra Joel 2, 23 («læreren til rettferdighet»), en messiansk forjettelse. Det heter om ham at Gud har lært ham å kjenne sine ords hemmeligheter, det er derfor han taler på Guds vegne (Hab. 7, 4; 2, 2—3). Det er rettferdighetens

lærer som er den «rettferdige» den bibelske Habakuk-bok taler om (1, 13). Merkelig nok sies han å være prest, men hans misjon karakteriseres som den å forklare profetenes ord med henblikk på de kommende tider (Hab. 2, 8—10).

Der tales uttrykkelig om *tro* på rettferdighetens lærer (8, 1—2). Han kalles Guds «utvalgte» (5, 4. 9, 12), og hans tilhengere er den samme Guds «utvalgte» (10, 13). Samfunnet har en spesiell motstander: «den ugudelige prest» som har forbrutt seg mot Rettferdighetens lærer og mot hans tilhengere og forfulgt ham (9, 9—10. 11, 6). Rettferdighetens lærer synes å være blitt pint (9, 1—2), han er blitt «borttatt», dvs. han er død, som det heter i det såkalte Damaskus-skrift som antagelig representerer samme sekt (19, 35 — 20, 1 og 20, 13—14), og det er ved ham Gud skal avsi sin dom over folkene (Hab. 5, 4). Men det er allikevel Gud som er dommeren (10, 4. 13, 3). Han frelser da de troende på grunn av deres tålmodighet og deres tro på Rettferdighetens lærer (8, 1—2).

Rettferdighetens lærer er då åpenbart mer enn en vanlig profet eller prest, han kjenner Guds ords hemmeligheter og troen på ham rettferdiggjør, ja, han skal bistå Gud på dommens dag. Han kalles som sagt «den utvalgte», og dette er ubestridelig en messiansk titel i den etiopiske Henoksbok (45, 1 ff. 51, 3. 52, 6 osv.), hvor det også blir tillagt «den utvalgte» lignende attributter som Habakukkommentaren tillegger Rettferdighetens lærer: «i ham bor visdommens ånd (sml. Jes. 11, 2), og han skal dømme de skjulte ting (Hen. 49, 3. 4). Hans herlighet er fra evighet til evighet, og hans makt fra slekt til slekt» (Hen. 49, 21).

Det er således klart at Rettferdighetens lærer har gjeldt for Messias hos det samfunn som de nyoppdagede håndskrifter har tilhørt.

H. Michaud hevder i tilslutning til flere andre, som alt nevnt, at det dreier seg om essenerne. Og det kan ikke nektes at der er slående likheter mellom det samfunn som beskrives i Sektregelen og det bilde som Plinius, Filo og Josefus tegner av disse som en slags munkeorden med forskjellige grader, eiendomsfellesskap osv. Også den predestinatianske tankegang som vi fant hos sekten, minner om essenerne for så vidt de ifølge Josefus avviste enhver tale om en fri vilje hos mennesket (Ant. XIII, 5, 9).

På den annen side kan der også, som Baumgartner peker på, konstateres differenser. Karakteristiske trekk hos essenerne mangler, så vidt vi hittil kan se, i håndskriftene, så som den strenge sabbatshelligholdelse (sabbaten er overhodet aldri omtalt heri),

forkastelsen av dyreoffer, av ekteskap og av slaveri. Dette kan vel forklares av vårt ufullstendige kjennskap til sekten, begynnelsen på sektregelen mangler også i SR. Men i de nevnte forfatteres skildringer av essenismen savnes også sektens eskjatologi og rettferdighetslærerens skikkelse, liksom de synkretistike trekk hos essenerne så som bønnen til solen, sannsigeriet osv. mangler i våre håndskrifter. Stort sett synes vår sekt å ha stått den ekte jødedom nærmere enn essenismen åpenbart har gjort.

Derimot synes håndskriftenes samfunn å ha aldeles utvilsomt slektskap med den såkalte «nye pakts menighet i Damaskus», som vi allerede har antydet. Derom er forskerne stort sett enige. De to samfunn oppviser «overensstemmelser i en hel rekke av ord, begreper og forestillinger som til dels adskiller seg fra hele den øvrige hebraisk like til vidtgående likheter i hele setninger» (K. G. Kuhn). De har «den nye pakt», «Rettferdighetens lærer» til felles. Israel, Aron og Zadok spiller en lignende rolle hos begge. Jubilæernes bok, I Henok og De tolv patriarkers testamente er kjent også i Damaskus-sekten. De fleste forskere er dog tilbøyelige til å anta at Damaskus-skriftet representerer et senere trin i utviklingen enn de nyfunne håndskrifter.

Spør vi om *sektens alder,* så daterer Damaskus-skriftet dens oppståen til tiden 390 år etter at jødene var overgit til Nebukadnesar (dvs. år 586). Dermed kommer vi til år 196 før Kristus. Men sannsynligvis er de 390 år et symbolsk tall, bygd på det i Ezekiel 4, 5 nevnte spand av tid. Visse tidshistoriske hentydninger i det ovennevnte håndskrift «Krigen mellom Lysets barn og Mørkets barn» synes å vise til hendinger i 2. årh. før Kristus. Her tales således om «Kittim fra Assyrien og fra Egypt» hva man har villet tolke som siktende til ptolemeerne og selevkidene. Men der spørres om krigsrullen i det hele er å forstå om annet enn en åndelig kamp mellom de rettferdige og de ugudelige. I Habakuk-kommentaren er der også tale om Kittim, men her uten den skjelning som i krigsrullen. Når det her sies at «de ofrer til sine tegn, og deres krigsvåpen er gjenstand for deres dyrkelse», da synes det å passe på romerne med deres kultus av de militære signa. Den siste tolkning gjøres særlig gjeldende av A. Dupont-Sommer, som derfor daterer dette skrift til den romerske periode i Palestina. Rettferdighetens lærer mener han å gjenfinne i den rettferdige presten Onias som led martyrdøden år 65 før Kristus, mens han identifiserer den «onde presten» med Hyrkan II eller Aristobul II. Vi kan ikke her gå nærmere inn på denne og andre tydninger av de tids-

historiske henvisninger, men skal ennå bare nevne at der også gis forskere som har ment å kunne identifisere Rettferdighetens lærer med *Jesus* eller med *Johannes døperen.* Og erindrer vi at der i Habakuk-kommentaren er tale om at denne lærer både var en historisk person og skal komme igjen, ja ta del i verdensdommen, og at hans tilhengere betegnes som troende på ham, og at denne tro hører med til rettferdiggjørelse, da overraskes vi unektelig ved å finne denne lære hos en førkristen jødisk sekt og må spørre oss selv om det ikke her virkelig hentydes til Jesus. På den annen side har vi ovenfor kunnet peke på en rekke eiendommeligheter ved sekten som åpenbart er så fremmede for den opprinnelige kristendom at det er vanskelig å tro at det dreier seg om en kristen sekt. Utelukket er det dog vel ikke at det i datidens synkretistiske miljø kunne oppstå et jødekristent samfunn som lignet essenernes, slik vi har funnet at Dødehavssekten har gjort. Om de tidshistoriske allusjoner i håndskriftene kan forenes med denne hypotese, er riktignok et annet spørsmål. Navnet Rettferdighetens lærer kunne passe vel så godt på Døperen, og det fremgår tydelig av våre evangelier at han av en del av sine disipler må være blitt holdt for Messias (Joh. 1, 19 ff.; 3, 28, sml. Luk. 3, 15). Det ville også være lettere å forstå sektens asketisk-munkaktige preg ut fra den forutsetning at den var utgått fra Johannes' krets enn under forutsetning av at Rettferdighetens lærer skulle være Jesus. Men det som ellers sies om hans motstandere lar seg dog vel enda vanskeligere forklare på den sist nevnte måte.

Går man imidlertid ut fra at den omhandlede dødehavs-sekt er førkristelig eller essenisk, kan det ikke forbause oss at somme forskere fra et evolusjonistisk standpunkt har tydet håndskriftene som et bevis på at kristendommen er vokst fram av den. Således fremfor alle Dupont-Sommer, som riktignok er blitt imøtegått av andre forskere, og Baumgartner bemerker med rette at selv der hvor man kan peke på virkelige paralleller til kristendommen, behøver de ikke å bevise avhengighet nettopp av denne sekt, og for øvrig overdriver D. S. parallelliteten.

Hva funnet av de gamle bibelhåndskrifter har å bety for *tekstkritikken,* skal vi her ikke innlate oss på. Det skal bare nevnes at det Jesaia-manuskript som er utgitt av amerikanerne, visstnok stort sett stemmer overens med den masoretiske tekst, men dog inneholder mange interessante eiendommeligheter særlig i ortografi, men til dels også i ordelag. Påfallende må det sies å være at i 6, 3 (serafenes lovsang) det tredje «qadosch» mangler. På den

annen side er ikke den messianske profeti avsvekket. Tvert imot kan det peĸes på en lesemåte i 51, 5 som synes å bevise den motsatte tendens. I den tradisjonelle tekst slik den er gjengitt f. eks. i vår norske bibel, heter det — det er Herren som taler: «på *meg* skal øene vente, og på *min* arm skal de bie». I det nyfunne manuskript: «på *ham* skal øene vente, og på *hans* arm skal de bie» — det er med andre ord Herrens tjener (Messias) der er tale om. For øvrig må vi her vise spesielt til en artikkel av professor *Joh. Lindblom,* «Deuterojesaja i den nyfunna Jesaja-handskriften» (Svensk teol. Kvartalskrift 1950, s. 302—314), hvor dog den nevnte avvikelse fra MT 51, 5 merkelig nok ikke er notert, og til *Sigmund Mowinckels* oppsats «Håndskriftfunnet ved Dødehavet og dets betydning for teksthistorien» i Norsk teologisk Tidsskrift 1951, side 145—77.

JOHN RASMUSSEN HAUGVALDSTAD SOM BONDE OG BORGER

Av Erling Haaland.

På den nordvestre side av Rennesøy ligger gården Reianes. Der bodde i siste halvdel av 1700-tallet Rasmus Jonsen Reianes, født på Talje 1733, og hans hustru Inger Olsdatter født samme sted 1727.

De hadde 3 døtre og 2 sønner, og den yngste, John, ble døpt 3. søndag i advent 1770.[1])

Det rådde i Rasmus og Ingers hjem arbeidsomhet og nøysomhet. De var hederlige mennesker som hadde respekt for og innsikt i de kristne livssannheter. John fikk sin opplæring i bygdens omgangsskole, og den oppvakte og flittige gutt tilegnet seg lett de sparsomme kunnskaper som ble meddelt der. Han gikk til konfirmantforberedelse hos presten Røthing i 18-årsalderen, og han ble konfirmert i Hausken kirke palmesøndag 1789 straks før Røthing flyttet fra Rennesøy.[2]) John fulgte godt med i undervisningen, og han nådde lett sitt mål å bli best i tilegnelse av kunnskaper, og han var fra den tid godt kjent i Pontoppidans forklaring.

John måtte like etter konfirmasjonen reise fra hjemmet og sørge for seg selv. Han ble gårdsdreng hos proprietær Garmann på Utstein gård — hvor det var mange tjenere, og blant dem viste flere seg lettsindige og løsslupne i sin ferd. John trivdes ikke i slikt lag, og han holdt seg meget for seg selv. Han var samvittighetsfull og påpasselig i sitt arbeid, og det siste år som han var i tjenesten, ble han betrodd å ha tilsyn med hestene. Han var på Utstein i tre år. — Han ble deretter gårdsdreng hos Tore Haugvaldstad på Mosterøy, og han synte her at han forsto seg godt på gårdsarbeid.

Tore hadde to døtre, og han fant snart ut at den driftige John måtte være en høvelig mann for den eldste datteren, Mallene, som var i 18-årsalderen.[3]) Tore la saken fram for Johns far, Rasmus

1) Kirkebok for Rennesøy nr. 2. — 2) Kirkebok for Rennesøy nr. 3 folio 140. — 3) Malene Toresdtr. Haugvaldstad døpt pinsedag i Housken kirke og konfirmert mai 1791 — Rennesøy kirkebok nr. 3 fol. 20 og 158.

Reianes, som gjerne samtykket i at sønnen skulle få «ei jorda jente».

Da spørsmålet om giftermål ble brakt på bane for John og Mallene, var de helt imot å gifte seg med hverandre. De var begge unge så de syntes at det ikke hastet med det, og de hadde ingen kjærlighet til hverandre. Foreldrene øvde sterkt press på de to for å få dem til å føye seg etter deres vilje, og for John kunne kanskje utsikten til å bli eier av en god gård og anledningen til å være sin egen herre gjøre ham mer velvillig stemt overfor forslaget om å gifte seg med Mallene. Resultatet ble at de gikk med på å inngå ekteskap, og vigselen fant sted i Sørbø kirke på Rennesøy i juli 1792.[4]) John og Mallene var av forskjellig sinnelag, og det var ingen naturlig kjærlighet som bandt dem sammen, De oppnådde ingen virkelig lykke i sitt lange ekteskap.

John var arbeidsom og påpasselig i alt sitt arbeid, og han synte seg som den driftige bonde. Han dro som sine sambygdinger på fiske når silda kom nær land, og han skaffet seg derved kjærkomne ekstraskillinger. Han drev også på med å bøte garn og nøter. John Haugvaldstad vant ved sin rettskaffenhet, hjelpsomhet og praktiske dyktighet stor aktelse og tiltro hos sine sambygdinger, så det var naturlig at han sammen med proprietær Garmann ble kåret til valgmann i 1814 for å velge utsendinger fra Rogaland til Riksforsamlingen på Eidsvold.

John Haugvaldstad hadde stor tiltaksevne, og utferdstrangen var sterk hos ham. Han brøt opp fra Mosterøy etter noe over 20 års virke som bonde og fisker, og han bosatte seg i Stavanger et stykke ut i året 1814, 44 år gammel. J. Haugvaldstad solgte sin gård på Mosterøy i slutningen av 1814 til Ånen Sjursen Håverstein som var gift med hans hustrus søster, Kirsti Toresdatter.[5]) Hans hustru ble igjen på Mosterøy noen år, men i 1821 flyttet hun også til Stavanger.

J. Haugvaldstads tiltaksevne synte seg på flere områder. Han kjøpte i begynnelsen av 1814 sammen med Lars Mauritsen, Stavanger, og Niels Trulsen Bru, Boganes, Tegl og Mursteins Fabrique i Hetland for fem tusind Riksbankdaler. Kjøpesummen skulle betales ved levering av teglstein og murstein til selgerne i 5 år. — I november 1818 ovedro de tre ovennevnte teglverket til Samuel Samuelsen og Anders Andersen Boganes (Reianes), som var født i 1779 på Rennesøy, og han var sønn av J. Haugvaldstads søster Ingeborg og Anders Andersen Reianes.[6])

4) Rennesøy kirkebok nr. 3 fol. 167. — 5) Karmsunds sorenskriveris pantebok B.nr. 1 fol. 242. — 6) Jæderens og Dalerne sorenskriveris pantepok nr. 7 fol. 185 og nr. 10 fol. 61.

J. Haugvaldstad anså det for betryggende for sin økonomiske eksistens i Stavanger å bli håndverker, og han reiste derfor til Kristiansand hvor han var i fargerlære hos sin gode venn Knut Jakobsen som var fra Sandeid i Indre Ryfylke, og som hadde drevet fargerforretning i Kristiansand fra 1804, og som var kjent for å være meget dyktig i faget.[7]) Vi finner Haugvaldstad tilbake i Stavanger i 1817, for i begynnelsen av dette år kjøpte han Lars Mauritsens eiendom i Østervåg for 150 Rbd.,[8]) og i dette hus tok han til med sitt virke som farger. Virksomheten hadde fremgang, og snart hadde han et par læregutter i bedriften. I 1820 kjøpte han og to andre borgere i Stavanger av agent Kielland vannrett i Skolebekken som hadde sitt løp i nærheten av hans eiendom.

Haugvaldstad erverver seg et jordstykke på Jorenholmen, og der oppførte han en større bygning hvor han drev vadmelsfabrikk og briselmølle, hvor det ble laget fargestoff av særlige tresorter.[9]) I et tillbygg var der losjihus for reisende. I 1836 kjøpte Haugvaldstad en del av gården Frøiland i Riska med vannfallsrett i Frøilandselva.[10]) Han oppførte en bygning som ble nyttet til stampe hvor vadmelet ble presset så det fikk en bløt og god kvalitet. Haugvaldstad fikk en ganske stor arbeidsstokk som talte henved 30 personer. Den store husholdning ble i flere år forestått av hans hustru og senere av Guri Messing som senere ble gift med Zulu-misjonærr Tobias Udland. Haugvaldstad var engasjert som forretningsmann på flere felter. Han drev bakeri i et tilbygg til huset i Østervåg, og dette overlot han til sin venn Mathias B. Schrøder. Haugvaldstad kjøpte i 1825 sammen med bødtker Hans Gjermestad halvparten av sluppen «Håbet» med nøter og småbåter.[11]) Gjermestad var fører av fartøyet som ble nyttet på sildefiske, til frakting av saltet sild til utlandet, og på hjemturen ble det ført rug og andre varer.

I Sand i Ryfylke eide han et sagbruk som ble styrt av Knut Eriksen fra Hauge i Ølen i Sunnhordland.[12]) Knut Eriksen bosatte seg senere på Bru i Rennesøy, og han var høyt aktet av de kristne venner på stedet. Fra 1830 og fremover var det rikt sildefiske ved Flekkefjord, og på Kjeøy nær byen oppførte han sammen med Zakarias Torkildsen fra Flekkefjord et sjøhus hvor de to drev sildesalting i lag.[13])

Haugvaldstad erverver seg også andre eiendommer enn dem som han nyttet til sine bedrifter. Han kjøpte i 1821 en parsell av jord-

7) Heggtveit «Den norske kirke» II 2, side 154. — 8) Stavanger pantebok nr. 11 fol. 356 og 357. — 9) Stavanger pantebok nr. 11 fol. 428—29 og nr. 13 fol. 22. — 10) Jærens pantebok nr. 13 fol. 423. — 11) Tinglest 25. juli 1825. — 12) Heggtveit «Den norske kirke» II 2, side 526. — 13) Heggtveit «Den norske kirke» II 1, side 142.

løkke Egenes C med de hus som sto på denne eiendom.[14]) I 1832 kjøpte han en del av Bispeladegård i Hillevåg i Hetland, hvor han ved tjenere drev gårdsbruk. Denne eiendom fikk etter ham navnet Haugvaldstadminne.[15])

Han skaffet seg pengemidler til igangsettelse av de mange bedrifter ved at han i 1823 mot sikkerhet i sine eiendommer lånte 1058 spd. av Ole Gundersen Seglems barns arvemidler som Stavanger Overformynderi forvaltet. Han betalte etter hvert som hans forretninger gikk fram større avdrag, og i 1842 var lånet innfridd.

I løpet av knapt 20 år hadde den initiativrike bonde fra Mosterøy blitt en fremstående og formuende forretningsmann i Stavanger, som var håndverker, fabrikkeier, sildeeksportør, kornimportør, skipsreder og gårdbruker. Han hadde en særs evne til å velge skikkede personer til å arbeide i sine bedrifter, og han ga dem god anledning til å bruke sine evner og til å arbeide selvstendig så de ble dyktige medarbeidere.

John Haugvaldstad som hadde flyttet til Stavanger i mer fremskreden alder, beholdt hele sin tilvante levemåte etter landsens skikk, sin daglige klesdrakt og sin noe eiendommelige ferd. Hans nærmeste omgangskrets var den store gruppe mennesker som etter hvert flyttet fra landdistriktene til Stavanger, og som slo seg ned som handelsmenn og håndverkere, og i tillegg drev de sildespekulasjon. De arbeidet seg fram til velstand ved pågangsmot, iherdighet og påpasselighet. John Haugvaldstad følte seg hjemme i denne krets, som så opp til ham som foregangsmann på de praktiske livsområder. De regnet ham som lederen i åndelige spørsmål og i de kristne forsamlinger.

De mennesker som kjente ham mindre, festet seg i begynnelsen først ved hans noe eiendommelige måte alltid å opptre på. Han gikk med hodet litt på skakke, hadde en sørgmodig stemme og et fortrykt uttrykk. Medlemmer av byens eldre og fornemme familier så med delvis ringeakt på ham, og guttene på gaten ropte «Hellig Jo» når han langsomt gikk gjennom byens gater.

Byens borgere ble etter hvert oppmerksomme på hans store forretningstalent, hans praktiske dyktighet, hans forstandige råd, hans hederlighet og store godgjørenhet. Han vant derved almen respekt, aktelse og sympati. Det ble etter formannskapslovens vedtagelse i 1837 valgt formenn og representanter for Stavanger, og valghandlingen ble kunngjort i byens avis og ved trommeslagere i gatene. Da stemmene var opptalte viste det seg at farger John

14) Stavanger pantebok nr. 11 fol. 469—70. — 15) Jæren pantebok nr. 12 fol. 588.

Rasmussen Haugvaldstad var valgt som representant nr. 5 av 18 som skulle velges.

Han ble valgt inn igjen som representant en del ganger, og han innehadde dette tillitsverv flere perioder. Han møtte flittig, var interessert i de saker som ble behandlet, og hans sindige og vel gjennomtenkte innlegg ble påhørt med oppmerksomhet av hans kolleger i byen. — Han kom ved sin deltagelse i byens offentlige saker i nærmere forbindelse med flere av de «eligerte» borgere i byen, og han vant deres respekt ved sin dyktige innsats i dette arbeid. Han sto i særlig nær kontakt med byfogd H. O. Christensen, som også var med i styret for Josefinestiftelsen. De sto i nært vennskapsforhold til hverandre, og det var et godt samarbeid mellom dem.

II.

John Haugvaldstad hadde et rolig og tenksomt gemytt som tidlig følte ulyst til ungdommens ofte larmende fornøyelser. Hans sinn ble alt i gutteårene vendt til Gud. Da han var i 18-årsalderen, kom en fremmed til hans fødested, han var flink til å bruke fiolinen, og han spilte mest salmetoner. John var særlig glad ved å høre melodien til H. Chr. Sthens aftensalme[16]) «Den lyse dag forgangen er» (Den reviderte salmebok nr. 828) med dens omkved i alle vers «Glede oss Gud i himmerik». Denne salme gjorde så sterkt inntrykk på ham at han sang den når han var alene. «— herunder ble mitt hjerte ofte meget rørt saa at mine øine flød i Taarer, men jeg holdt det stille for meg selv.» Han fikk rettledning om salmens innhold hos sin far som fortalte om hvor Gud var og om at han skjermet alle som satte sin lit til Ham.

Etter konfirmasjonen festet hans tanker seg særlig med hva presten hadde holdt fram om den synd som rørte seg i sjelens skjulte verden og som bl. a. ga seg utslag i selvtilfredshet og hovmod. Han søkte nøyere veiledning i Pontoppidans forklaring «Sandhed til Gudfrygtighed». Det ble klart for ham gjennom dens vitnesbyrd at det i hans sjel ytret seg både hovmod og andre synder, og at han ikke kunne bestå for Guds domstol. Hans sinn var fylt av uro, fredløshet og angst ved tanken på sin elendighet og på den ulykkelige livsutgang som ventet når Guds rettferdige dom ville ramme ham på den store oppgjørsdag. — Herrens ånd ledet ham til alvorlig bønn om at Gud måtte føre ham ut av de åndelige vansker, og hans bønnerop ble enda alvorligere da han like etter

[16]) Hans Christensen Sthen, død 1610 som soknеprest i Malmö.

sitt giftermål ble syk. Da han var blitt frisk, leste han en søndag morgen ved den andakt han holdt, morgenbønnen i biskop Peder Herslebs bok «Guds børns daglige adgang til naadestolen», disse ord: «Du som sidder høit, men ser dog dybt ned til de elendige, saa se da ned til os Elendige av din høie Himmel.»

En alvorlig bønn steg opp i hans sjel om at Gud i nåde ville anta ham, den elendige synder, og han fikk det svar at Herren hadde forbarmet seg over ham. Nå var uroen, ufreden og engstelsen borte fra hans sjel, og han hadde trygghet, fred og glede over Guds store godhet mot ham. Han ble en enda flittigere leser av Det nye testamente, og han søkte og fikk fremdeles god åndelig veiledning i «Sanhed til Gudfrygtighed». —

Haugvaldstads oppriktige og grunnærlige natur førte ham til alvorlig prøvelse av sannheten i hans gudsforhold, og ved denne selvransakelse kom han i tvil om dets ekthet, og det ble en alvorlig åndelig krise for ham. Han følte seg rammet av Luthers ord i forklaringen til den annen artikkel: «fortapt og fordømt til evige død», og disse ord fikk en personlig adresse så de lød for ham: «Du er fordømt!» Hans sinn ble på ny fylt av stor åndelig smerte og fortvilelse over den håpløse stilling han atter var kommet i, og det steg inntrengende bønnerop fra ham til Gud om at han ville syne sin miskunnhet mot ham.

Hans åndelige blikk ble gjennom Guds vitnesbyrd i evangeliet rettet på Jesus og hans fullbrakte verk alene. Herrens ånd førte ham gjennom den heftige åndelige kamp og smerte, og han fikk i tro mer åpent øye for og større visshet om at der er ikke salighet i noen annen enn den korsfestede og oppstandne Frelser Jesus Kristus. Det tok forholdsvis lang tid før Haugvaldstad under alvorlig sjelekamp nådde fram til åndelig klarhet og personlig visshet i sin salighets sak. Haugvaldstad levde senere i troens grunnfestede og lykkelige samliv med Herren gjennom et langt liv. Han følte trang til å bli styrket i sitt trosliv ved samvær med kristne venner. Han søkte omgang med de noe eldre troende Wilhelm og Knut Hodnefjeld, og samværene med disse gudfryktige mennesker ble til oppbyggelse for ham. Han samstemte ikke helt i deres kristensyn, da Wilhelm og Knut var preget av Brødremenighetens åndsretning.

Haugvaldstad var lykkelig over å eie livets største rikdom, og der rådde derfor full likevekt i hans tilværelse.

Han hadde stor medkjensle med alle dem som manglet de store skatter som han eide. Den alvorlige ansvarskjensle som han hadde for andres vel, og hans virksomme og handlekraftige natur førte

til at han snart tok til å tale Guds ord til sine sambygdinger i Rennesøy prestegjeld. En del unge ble grepet av hans enfoldige vitnesbyrd, de kom i syndenød og søkte veiledning om den vei som fører til samfunn med Gud. — Den rasjonalistiske sokneprest Arve Chr. Linde Heiberg var ivrig i å påse at konventikkelforordningen ble overholdt. Han sendte bud etter ham og forhørte ham om de møter som han hadde holdt for å forkynne Guds ord. Sokneprestens nøydde seg med å gi ham en alvorlig advarsel og fremholdt de farlige følger som ville bli resultatet hvis han holdt fram med å samle folk til samvær hvor han forkynte Guds ord.

Haugvaldstad var en tid i tvil om han var rettelig kalt av Gud til å tale hans ord offentlig for større forsamlinger, og han følte trang etter å søke veiledning hos en mer erfaren kristen for å få klarhet i dette spørsmål. Han festet seg ved Hans Nielsen Hauge som var blitt omtalt som et mektig Guds vitne for det norske folk. Han reiste først til Bergen og senere til Kristiansand for å treffe ham. Han traff flere av Hauges venner begge steder, og ved samvær med dem ble han styrket i sitt kristenliv, men han fikk ikke den gang sitt ønske oppfylt om å treffe Hauge selv.

Hauge var på besøk i Rogaland 1801. Han kom da til Mosterøy hvor han holdt et møte, og han ble natten over i det hus hvor samlingen var holdt. Haugvaldstad fikk ved den leilighet treffe Hauge. Han hadde en lengre samtale med ham, han mottok under dette samvær åndelig veiledning og oppmuntring, og fra den tid var han viss på at han var kaldt av Gud til å forkynne Guds vei til frelse for sine medmennesker. Haugvaldstad nyttet den tid som han kunne avse fra sitt daglige yrke på land og sjø, til å foreta reiser omkring på Vestlandet og Sørlandet. Herren velsignet hans virke, og det var mange som derved ble ledet til omvendelse og tro på Kristus. —

Hauge ble i 1804 satt i fengsel, og det ble innhentet uttalelser fra landets geistlige og verdslige embetsmenn om Hauges virke og dets omfang på de forskjellige steder. Sokneprest Heiberg skrev: «De ivrigste og mest virksomme i dette kald og som i denne del søger at udmerke seg er fire. Paa gaarden Hodnefjeld i Kloster Sogn to blinde, paa gaarden Haugvaldstad i samme Sogn Gaardmand John Rasmussen og paa gaarden Bru Askøe Sogn en 28 aarig dreng Nils Trulsen.»

I Hauges fengselstid 1804—1814, mens behandlingen av hans rettssak sto på, opphørte hans venner med å reise til fremmede bygder for å tale Guds ord offentlig, og det førte til stagnasjon av den sterke åndsrørsle som var vakt ved Hauges virksomhet.

Den våkne og nidkjære Haugvaldstad greidde ikke i det lange løp å være uvirksom tilskuer til disse mislige forhold, og han tok derfor til igjen i 1808 med sine reiser for å forkynne Guds ord i bygdene fra Bergen til Kristiansand. Flere andre haugianere fulgte hans eksempel, og det ble igjen fremgang i den åndelige livsrørsle som tidligere var levende. Haugvaldstad kom i 1812 på en av sine reiser helt til Vestfold, hvor han virket en tid.

Etterat Haugvaldstad bosatte seg i Stavanger var hans virkekrets enda mer omfattende enn før. Han var fylt av stort ansvar for sin store husstands åndelige vel, samlet dem regelmessig til husandakt, veiledet dem til større innsikt i «Sandhed til Gudfrygtighed», og han var nidkjær etter å hjelpe dem til å tilegne seg dens lærdom som personlighet. John Haugvaldstad var naturlig den åndelige fører for haugianerne i Stavanger, og han ledet deres oppbyggelige samvær. Han forteller om disse sammenkomster i et brev til svenske kristne venner. Han skriver: «Jeg skulde ha sagt Eder lidt om vaar opbyggelsesmåde om søndagene. Her i kjøbstedene kommer vi sammen i et beqvemt rum hvor ei alt for megen anledning kan gives Spotterne at forstyrre, men om de kommer tie stille, da og uhindret for det meste er mange Folk kommet. Tiden er kl. 5 a 6 eftermiddag naar prediken i kirke er vel sluttet, vor provest er undertiden med os i opbyggelsen, sitter stille til vi haver sluttet, da holder han en kort formaningstale til Folket, ønsker at velsigne det begynte gode og siger hertil amen.» Han skriver i samme brev om hvordan møtene på bygdene ble holdt: «dertil paa landet ligesaa er steder hvor de samles, dog faa, men paa en del steder naar al tjeneste er tilende gaar de ind i en stue, taler til opbyggelse, synger en sang, 2 eller 3 holder en bøn og slutter med en kort sang.» Haugvaldstad gir her en virkelighetsnær skildring av hvordan de kristne venners oppbyggelser forløp i by og bygd i flere slektledd nesten til vår tid.

III.

Haugianerne kom i den første tid sammen i skolelærer Omdahls hus ved Valbergsstien, og da kretsen ble større, også i Haugvaldstads nye hus på Jorenholmen. De åndelige ledere var redde for at denne deling av møtested kunne føre til kløyving av venneflokken. Haugvaldstad og andre kristne venner i byen tok opp et målbevisst arbeid for å reise et rommeligere oppbyggelseshus. De dannet et «Interessentselskap» for å realisere denne plan. — De

skaffet seg passende tomt ved å kjøpe i 1846 en parsell på 748 kvadratalen av kardemaker Asser Tollaksens jordstykke på «Pralehaugen» på sørsiden av den nye gaten (Nygaten) for 336 speciedaler.[17]) De fikk reist huset snart, delvis ved frivillig arbeid, og for å skaffe det nødvendige kontantbeløp ble alt høsten samme år opptatt 1. prioritets pantelån på 380 speciedaler med sikkerhet i Haugianernes oppbyggelseshus i Nygaten, som er det navn som er brukt i de offentlige bøker.

Styret for «Interessentselskapet» talte åtte medlemmer. Haugvaldstad var formann, og de andre var aktede og innflytelsesrike menn blant haugianerne i byen. Det ble opprettet et «Testamente» som ble tinglest 12. juli 1847,[18]) og det er underskrevet av litt over 100 kvinner og menn som for det meste representerte hver sin husstand, og dette tall syner at haugianernes krets var en forholdsvis stor del av byens daværende beskjedne folketall. Testamentet inneholder nøyaktige bestemmelser om husets bruk og retningslinjer for styrets ledelse av virksomheten i fremtiden. Det heter i testamentet: «Dette Hus testamenteres til kristeligsindede, oppbyggelsessøkende Venner i Stavanger og omegn der med os bekjende sig til den evangelisk lutherske Kirke saaledes som denne indeholdes i Den hellige Skrift, vor kristelige apostoliske Troes-bekjendelse og Kirkens øvrige Bekjendelsesskrifter.»

Der er i 11 punkter gitt nøyaktige regler for husets bruk og styrets ledelse av driften. I punkt 1 slåes fast: «Ingen opbyggelse i samme (dette hus) maa avholdes paa den tid som er bestemt for de offentlige Gudstjenester.» Videre heter det: «Da have vi hidtil fundet os vel ved avvexlende aa benytte os nest efter Den Hellige Skrift av Luthers, Johan Arndts, August H. Franckes, Erik Pontoppidans og Hans N. Hauges Skrifter.» Det gis den pekepind «at ingen nye bøger maa bruges i opbyggelserne inden de tilforn er prøvede og antagne», og det blir gitt den anvisning å følge «De kjærlig grundede og velmente Raad vor i Herren salig avdøde Broder Hans N. Hauge i et Testamente til sine Venner har efterlatt os». Huset skal stå under en bestyrelse på 7 medlemmer, hvorav det uttrer 1 medlem hvert år. Årsmøtet, hvor valget finner sted, holdes hvert år 5. april om det er søgnedag. Bestyrelsen kommer med forslag på tre kandidater til styret, og den valgte må ha absolutt stemmeflertall. Hvis huset skulle bli så lite benyttet at bestyrelsen ikke ser seg i stand til å vedlikeholdt huset og oppebære det til fremtidige venner, kan det på årsmøtet fattes vedtak

17) Stavanger pantebok nr. 14 fol. 200 og 201. — 18) Stavanger pantebok nr. 14 fol. 339.

om å selge huset «og anvende det indvundne Beløb til missionssakens Fremme eller til andet gudelig Brug».

Oppbyggelseshuset i Nygaten var i nesten 30 år det best skikkede og mest brukte lokale til kristelige møter, og det var i denne tid midtpunktet for den åndelige livsutfoldelse i byen. I 1870-årene bygde presten L. Oftedal «Bethania», noe senere kom Misjonshuset, og etter hvert de mange andre religiøse forsamlingslokaler.

J. Haugvaldstad vant stor tillit blant de kristne venner i vid omkrets. Han ga dem som var i økonomiske vansker nødvendig stønad, han ga anvisning på høvelige steder hvor de kunne skaffe seg daglig utkomme, han hjalp dem med penger til å komme i gang med sin planlagte virksomhet, og han ga dem anvisning på dyktige troende ektefeller. Baard Stana fra Hardanger var først i Haugvaldstads tjeneste i Stavanger, han slo seg senere ned som handelsmann i Kopervik etter H.s tilskyndelse, og hans dyktige, gudfryktige kone var hushjelp hos Haugvaldstad. Mosterøybuen Wilhelm Bjørnsen Aske satte seg ned som skredder i Kopervik i 1830-årene, trolig etter Haugvaldstads råd. Begge disse to var med i ledelsen for det kristelige arbeidet, og de var aktet og elsket av de kristne venner på stedet.

Knut Eriksen Hauge fra Ølen i Sunnhordland kom til Sand i Ryfylke og var leder for Haugvaldstads sagbruk der. Han kjøpte seg senere gård på Bru i Rennesøy prestegjeld, og han er best kjent som Knut Eriksen Bru. Han var nidkjært med i ledelsen for de kristelige arbeider i Aske Sogn. Hans prektige hustru hadde før sitt giftermål vært hushjelp hos Haugvaldstad.

Det var mange venner som søkte veiledning hos den erfarne, innsiktsfulle kristne bror når de stred med vansker i dette trosliv, og når de var uvisse om sin holdning i praktiske spørsmål. En troende mann fikk en gang 1000 kroner i landslot for sild som var fanget på en søndag. Han kunne ikke med god samvittighet ta imot disse penger. Mannen tok seg en tur til Stavanger hvor han rådspurte Haugvaldstad og andre kristne venner om denne sak, og etter deres råd ga han pengene til en stiftelse for fattige pikebarns oppdragelse (Josefinestiftelsen).

Når yngre troende venner fikk trang til å forkynne Guds ord offentlig på hjemstedet og i andre bygder, rådførte de seg med Haugvaldstad om det var riktig å bli et vitne om Gud på denne måte. Det fortelles om den nidkjære og dyktige haugianer Ole Kjeldsen fra Skudesnes at han på forhånd reiste til Stavanger og talte med Haugvaldstad om sitt forsett om å tale Guds ord for andre mennesker, og da han fikk hans samtykke dertil, tok han til

å forkynne Guds ord på Karmøy, i Ryfylke, Sunnhordland og i Hardanger. Det er helt riktig når farger H. J. Myhrebøe skrev: «I Stavanger var Haugvaldstad som en biskop blandt de troende venner, også for venner i en vid omkreds.» — Haugvaldstad fortsatte med å foreta reiser til andre steder for å tale Guds ord etterat han flyttet til Stavanger, og han fikk avse tid til disse reiser de første år under hans opphold der. Det var særlig bygder på Vestlandet som han besøkte, men i 1818 reiste han til Østlandet, besøkte Oslo, og han fikk hilse på og tale med H. N. Hauge.

Han ble etter hvert mer opptatt av sine mange virksomhetsgrener, så det ble mindre tid til å avlegge vennebesøk. Det ble ikke helt slutt, og det var helst de store høytider som ble benyttet dertil. Han forteller i et brev av 7. april 1842 dette: «Jeg vil derfor først sige at jeg var i paaskehelgen ud av byen 9 dager, villkke tid jeg reiste igjennem hielmelandsogen—fister—aardal og strandsogen. Jeg syntes det saa vakkert ud.» — Han talte Guds ord ved de oppbyggelige møter, og i sine samvær med de troende venner søkte han å bringe tukt, rettledning, trøst og oppmuntrende tilskyndelser.

Haugvaldstad besøkte også to av våre naboland. I 1822 var han i Sverige, og han gjentok besøket ved et par leiligheter senere. Han knyttet nære vennskapsforbindelser med kristne venner i Göteborg, Bohuslen og i Värmland, hvor det var rikt åndelig liv som dels var preget av det schartauanske kristensyn og dels av rørsler i Brødremenighetens ånd. Han foretok reiser til Danmark i 1818, 1820, 1828 og 1830. Han hadde kjære danske venner i København, Kerteminde på Fyen og flere steder i Jylland. Det var et sterkt åndsliv på disse steder, og det var frukter av en åndelig vekkingsrørsle i Danmark i begynnelsen av 1800-tallet. Haugvaldstad varetok på disse reiser også sine økonomiske interesser ved å frakte hjem rug og andre varer på de fartøyer som han fulgte på disse reiser.

Haugvaldstad fikk etter hvert mindre anledning til å foreta så mange vennebesøk som i sine yngre år. Han sto i fortsatt forbindelse med sine venner ved brev som han skrev til enkelte personer og til vennekretser. Han lot sine egne brev og skriv som var forfattet av andre haugianere, avskrive, og disse ble sendt til venner på de forskjellige steder til gjennomlesning.

Brevene inneholder formaninger om å være årvåkne i sitt kristenliv, om å føre en kristen vandel, og de har minnelser om å hente kraft hos Gud og om å bære hverandre frem i trofast forbønn. Det finnes også en del opplysninger om steder som er besøkt og

opplysninger av personlig karakter. Disse gir god hjelp til å få et bedre innblikk i kristenlivets kår i vårt land i 1820—30-årene. Det er bevart to samlinger av brev skrevet av kjente haugianere. Den eldste omfatter 67 brev og åndelige sanger, hvorav Haugvaldstad har skrevet om lag 20 brev og 6—7 sanger. Denne brevsamling er avskrevet av Aanen Jensen Ritland, og den tilhørte Knud Johnsen Maaland fra Aardal i Ryfylke. Den annen samling ser ut til å være noe yngre, og inneholder med unntagelse av to sanger og fem brev de samme skriv som den eldre samling, men så er noen brev som ikke finnes i den førstnevnte tatt med. Det er Aanen Jensen Ritland som også har utført denne avskrift.

Av en noe annen karakter er 14 brever fra Haugvaldstad til byfogd H. O. Christensen fra 1837—47 som er bevart.

KRISTOLOGISK SYNSPUNKT I STUDIET AV APOSTOLIKUM

Av L. Munthe.

Professor *Oscar Cullmann* er ein av dei protestantiske teologar som i dag blir lagt mest merke til kring i verda. Han underviser i N. T. ved universitetet i Basel, Sveits. Han har også stillinga som Directeur d'étude ved Ecole des Hautes Etudes religieuses (Sorbonne) i Paris. Likeeins har han ein luthersk lærestol ved «Menighetsfakultetet» (Faculté Libre de Théologie Protestante) i Paris.

Ved sida av at han såleis greider meir enn dei fleste som universitetslærar, har han alt ein verdfull teologisk produksjon bak seg. Mest kjend er kanskje boka hans «Christ et le Temps», Neuchâtel (1947) — finst også på tysk og engelsk[1]) — som pastor Georg Osnes gav ei fyldig innføring i gjennom TTK 1952, nr. 3, s. 105 f. Både denne boka og andre ting han har skreve blir ofte sitert både her heime og ute. Amerikanske lutherske teologar som fylgde eit par forelesingsrekkjer han heldt over nytestamentlege emne i Paris hausten 1953, fortalde at Cullmann sine bøker til dels hadde verka til åndeleg fornying og teologisk nyorientering for studentar og sume professorar ved teologiske fakultet i Amerika. At hans teologi også blir lagd merke til utanfor protestantiske krinsar, syner m. a. det store frammøtet av katolske teologar under forelesingane hans i Paris.[2])

Ved det kristologiske synspunktet som er lagd til grunn for framstellinga, har Cullmann i boka Christ et le Temps, makta å aktualisera og vekkja ny interesse for frelsessoga. Han har elles funne at det same synspunktet også kunne nyttast i andre publikasjoner. På denne måten er det blitt ein viss heilskap i Cullmanns produksjon. Ei ny bok frå Cullmann er såleis gjerne blitt

1) Denne boka finst også utgitt som thèse ved Strasbourg Universitet i 1947 under titelen: «Temps et Histoire dans le Christianisme primitif». — 2) Cfr. også TTK 1952 s. 111, der pastor Osnes nemner den katolske diskusjonen omkring boka. Sjå også O. Moe sin artikkel i TTK 1952 s. 131 om Cullmanns bok om Peter.

eit nytt kapitel i det store verket som syner at Kristus er utgangspunkt og midtpunkt i kristendommen etter N. T. og den første kristne kyrkja si oppfatning. Dette gjeld både boka om eskatologien[3]) og den me her skal sjå nærare på: «*Les premières confessions de foi chrétiennes*», Paris (1948) — finst òg på tysk og engelsk.

Cullmann ser stort på dette emnet og på den oppgåva han har sett seg. «Granskinga av dei eldste truvedkjenningane har avgjerande mykje å seia for å skyna heile den nytestamentlege teologien. Dei korte formlane me finn i N. T. og den eldste kyrkja, er dei einaste objektive kriterier me har på kva kristendom eigentleg er.»[4])

Elles er han klår over at dette er stoff som er grundig granska tidlegare, og at det ikkje eigentleg er nytt og revolusjonerande tilfang han legg fram.

Me kan her nemna kor misnøgd ortodoksien var med at uvesentlege perifere ledd som jomfrufødselen og Jesu nedfart til dødsriket var kome med i Apostolikum, medan rettferdiggjeringa av tru ikkje var nemnt. Såleis sa Calov beint ut at Apostolikum ikkje inneheldt nok til ei rett og frelsande tru.[5]) Me kan vidare tenkja på «apostolikumstriden» frå 1890-åra og diskusjonen vidare utover som er knytt til navn som Caspari, Zahn, Hahn, Kattenbusch, R. og A. Seeberg, O. Moe, H. Lindroth o. a. At vedkjenningsspørsmåla framleides er aktuelle også hjå oss syner m. a. Skard og Molland sine bøker om dette emnet.[6])

Sjølv om det såleis ikkje er nytt stoff som blir lagt fram i boka, så maktar likevel Cullmann å skapa interesse og å gi noko nytt for skuld sitt spesielle synspunkt, dette Kristus-*prinsipp* som alt blir ordna etter. Eit av hovedproblema for han er spørsmålet om korleis Apostolikum er blitt til og har utvikla seg til den form vedkjenninga har i dag. Han skiljer då straks skarpt frå einannan det som var N. T. og den første kyrkja sine vedkjenningsord, og det som desse sidan er blitt til, og han polemiserar mot dei som ut frå ei seinare problemstilling legg framande tankar inn i N. T.

Truvedkjenninga møter me i N. T. serleg i samband med dåpen, katekumenundervisinga, kulten og åndeutdrivinga. Det vart også

3) «Le Retour du Christ, Espérance de l'Eglise selon le N.T.», Neuchâtel—Paris (1945): «. . . Sameint med N. T. si kyrkja forkynner me Kristus krossfest i fortida. Me vedkjenner med frimod at Kristus er kyrios som i dag styrer verda om enn på usynleg måte. Og me ber denne vår Kristus som me veit skal koma att: Maranatha! Kom snart, Herre!» (Slutten.) — 4) Christ et le Temps s. 92. — 5) F. Loofs: Symbolik (1902) s. 64. — 6) B. Skard: Inkarnasjonen. En dogmehistorisk fremstilling. Oslo (1951). E. Molland: Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn. Oslo (1953).

bruk for konsentrerte trusetningar under forfylgjingane som den første kyrkja kom inn i. Indre strid gjorde det likeeins naudsynt for kyrkja å presisera kva ho trudde og lærde.

Cullmann sitt spesielle syn kjem fram alt under framstellinga av vedkjenningane i samband med dåpen. I staden for som vanleg å starta med dåpsforma i Matt. 28, 19, finn han det eldste dåpsritualet i Acta 8, 36—37.[7]) Dette må ein ikkje skyna slik at Cullmann meiner at Matt. 28, 19 ikkje er ekte. Han nektar berre at me der har den einaste «forma praescripta» for dåpen, for det syner seg at den trinitariske vedkjenninga der står åleine, medan Acta 8 saman med fleire andre stader vitnar om at dei einledda kristologiske formlane har vore meir vanlege.

Det er rimelegvis den mest vanlege uttrykksmåten under dåpsseremonien me får attgjeven når den egyptiske hirdmannen seier: «Eg trur at Jesus Kristus er Guds son.» At det verkeleg er tale om ein vedkjennings-*formel*, ser me gjennom det liturgiske spørsmålet τί κωλύει kva er til hinder? — og gjennom svaret ἔξεστιν: det er rett. (Cullmann les altså her som den norske omsetjinga og utelet ikkje med Nestle vers 37.)

I si spesialavhandling om dåpslæra i N. T. viser Cullmann at dette rituelle spørsmålet er heller vanleg og mykje brukt både i N. T. og i annan litteratur frå denne tid.[8])

Det kristologiske avsnittet i 1 Pet. 3, 18—22 der m. a. momentene Jesu død, hans tale for åndene i varetekt og oppstoda er med, er rimelegvis også nytta i samband med dåpshandlinga sidan orda om dåpen i avsnittet bryt av den vedkjenningsrekkja me kjenner frå 2. art. i Apostolikum. Vidare nemner Efes. 4, 5 Kristus (og Faderen) i ein slik gamal vedkjenningsformel. Tillegget «ein dåp» syner atter kva denne vedkjenninga har vore nytta til. At det i urkyrkja må ha vore brukt ein Kristus-formel i samband med dåpen vitnar dessutan desse stadene om: Acta 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1 Kor. 1, 13; Gal. 3, 27. Rett nok seiest det ikkje direkte i teksten at dei vedkjenningsformlar me her og ovanfor har nemnt, er sitat. Men samanhangen dei står i og ein viss liturgisk rytme dei har fått, tyder på at det er vedkjenningsuttrykk som har vore nytta i den eldste kyrkja, uttrykk både forfattarane i N. T. og lesarane i eldste tid var vel kjende med.

7) Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments, Zürich (1948) s. 65. — 8) Die Tauflehre des N. T.'s. Side 66 syner han at verbet κωλύειν er brukt i liknande rituelle spørsmål i Acta 10, 47; 11, 17; Matt. 3, 14 og i Ebjonitterevangeliet (Epiphanius 30, 13).

Dessutan har me vedkjenninga i 1 Kor. 15, 3—7 som er tydeleg sagt å vera sitat. Uttrykksmåten i byrjinga her: «Kristus døydde for syndene våre etter skriftene» o. s. b. må vera den vedkjenninga dei første kristne serleg nytta i forkynning og katekumenundervisning. Paulus seier direkte at han i si misjonsforkynning hadde lært korinterane dette som det første.

Likeeins har me kyrkjelyden si vedkjenning i Fil. 2, 6—11: «Ei kvar tunga ἐξομολογήσεται, skal vedkjenna at Jesus Kristus er Herre . . .» Stykket vårt her er kalla ei kristen salme og må vera ei av dei eldste truvedkjenningane som er komponert for gudstenesta i den første kristenflokken. Saman med kjende eksegetar held Cullmann her på at vedkjenninga til Jesus Kristus som herre er ein parallell til vitnemålet om at Jahve er herre (Es. 45). — Også på denne staden finn me fleire av dei moment som Apostolikum sidan nyttar i si Kristus-vedkjenning: Han steig ned, kom som menneske, var lydig inntil døden, vart opphøgd, og til sist proklameringa av Jesu rike og makt.

Det var naturleg at dei kristne hadde trong til å vedkjenna seg Kristus. På same måte som jødane i synagogene sa fram sitt Shĕma og vedkjende seg til den einaste Jahve, ville dei kristne under gudstenesta minna kvarandre om Jesu herremakt.

Men dei kristne si vedkjenning var ikkje ennå så fast komponert som hjå jødane. Medan forma i Acta 8, 36—37 o. a. var brukt i samband med dåpen og 1 Kor. 15, 3—7 vart nyttə i forkynning og ved undervisning, er Fil. 2, 6—11 sett inn som ein eigen del i liturgien. Sjølve uttrykksmåten må også ha variert ein del. Men ein ting er sams for desse første vedkjenningane: Dei er alle kristosentriske. Dei same store kristologiske hendingane er det tale om i dei alle.

Det same kan ein seia om dei formlane som vart nytta ved åndeutdriving i nytestamentleg tid. Cullmann meiner Kristus-utsagnet i Fil. 2, 10 også kan ha vore brukt til dette. Når åndene svarar «Du er Guds son» (sjå Mark. 1, 24; 3, 11; 5, 17) så har dette også noko rituelt over seg som kan tyda på at ein eller annan formel med Jesu Kristi namn er brukt under utdrivinga.

Den einfelde vedkjenninga av Kristi herrehøgd synest også å ha vore det vesentlege i dei vedkjenningsformlar som kom til å skilja dei kristne frå jødane under forfylgjingane. Kyrkja sin kampstilling overfor staten har ikkje minst vore med å tvinga fram korte konsise vedkjenningsord. Me kan berre tenkja på Polykarp framfor styresmaktene då det var spørsmål om å brigda formelen «Kyrios Xristos» til «Kyrios Kesar».

At denne Kristus-formelen har vore vanleg ser me også av Rom. 10, 9: «Dersom du vedkjenner at Kristus er Herre . . .» Sjå også 1 Kor. 12, 3: Kyrios Jesus; 1 Joh. 2, 22: Jesus er Kristus; 1 Joh. 4, 2: Jesus Kristus er komen i kjøt, o. s. b.

Cullmann nemner også det hemmelege kristne kjenne- og vedkjenningsteiknet, fisken, som i kortast mogeleg form seier oss den første kyrkja si vedkjenning: IXTHYS = Iesous Xristos Theou Hyos Soter.

Ved å studera dei aller eldste etterapostoliske symbol vil ein snart finna ut at også denne kyrkja for det meste vedkjende si tru i kristologiske vendingar. Tek me ut frå Hahn si samling[9]) for oss vedkjenningane frå den aller eldste tid, vil me finna at dei kristologiske formlane er i like stort fleirtal der som dei trinitariske i seinare periodar.

Når mange granskarar trass det store materialet av kristologiske prov, ikkje har fest seg serleg ved dette, men helst strekar under det trinitariske stoffet i N. T., så byggjer dei sjølvsagt dette på Matt. 28, 19. Men også 2 Kor. 13, 13 blir ofte nemnt som ein av grunnstadene. Cullmann går ikkje på noko vis mot at denne staden talar om triniteten. Men han strekar sterkt under at dette likevel ikkje er ei apostolisk *vedkjenning*, men den form den apostoliske *velsigninga* hadde. Eit poeng for sitt syn finn han dessutan i at sjølv denne trinitariske velsigninga nemner Jesus først!

Cullmann nektar heller ikkje at interessa for triniteten i ymse nytestamentlege skrifter kan ha verka inn på utviklinga av Apostolikum. Likeeins er det etter Matt. 28, 19 heilt visst at det alt frå byrjinga av har vore ein 3-ledda trinitarisk vedkjenningsformel *ved sida av* dei 1-ledda kristologiske. Visse ting hjå kyrkjefedrene synest peika i same leid.[10]) Me skal dessutan sjå at det også fanst 2-ledda former for vedkjenning. Men det mest karakteristiske for N. T. og urkyrkja si framstelling av trua, er likevel dei kristologiske formlane.

Dei kristne jødane kjende Gud og bygde også som kristne livet opp på si gudstru. Men det som dei var grepne av og overfor jødane vedkjende som det vesentlege i si tru, var dette nye Kristus hadde ført inn i frelsessoga. Heile G. T. sto straks i eit anna ljos for dei. Såleis ser ein ofte i den etterapostoliske litteraturen, at sjølv når vedkjenninga har fått trinitarisk form og Gud er nemnd på første plass, som t. d. i Polykarp sitt brev, er Gud ikkje karakterisert som skapar, men som han som har vekt Jesus opp frå døden og

9) Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubens-regeln der alten Kirche. Breslau (1898). Cfr. første avsnitt. — 10) Ireneus: Adv. Haereses I, 10, 1. (Sjå Les premières confessions s. 28.)

gitt ham herremakt. Slik ser ein i fleire av kyrkjefedrene sine skrifter at Anden òg er determinert av Kristus-leddet, som parakleten send av Kristus t. d.[11]) eller som den πνεῦμα προφητικόν som ved profetane fortel alt om Kristus.[12])

Når me har fått den 2-ledda formelen er dette først og framst for skuld omsynet til heidningane som ikkje kjende jødane sin Gud. Gud som for jødane gjennom G. T. hadde skapt bakgrunnen for Jesus, laut nemnast oftare etterdi talet på heidninge-kristne auka. Interessant er det såleis å leggja merke til at desse 2-ledda vedkjenningsformlane finst på stader der teksta taler til og om heidninge-kristne. Sjå 1 Kor. 8, 6 der Paulus diskuterar om ein kristen kan eta offerkjøtet hjå heidningane, og 1 Tim. 2, 5 der han gir føresegner for gudstenesteordninga i kyrkjelydane. I 1 Tim. 6, 13 er det tale om å vitna i liv og ferd for dei utanom o. s. b. Når det dertil etter kvart oftare og oftare vart brukt 3-ledda vedkjenningsformlar, så er det ikkje vanskeleg å skyna grunnen til dette ut frå omsynet til dåpen. Me har alt ovanfor konstatert at dåpen gjerne vart sett ved sida av Kristus-leddet eller som ein tredje lekk ved sida av Kristus og Gud. Men sjølve «dåpen» kunne ikkje i lengda gå inn tillike med Sonen og Faderen. Såleis er då Anden komen naturleg inn sidan. Anden er den gåva den kristne får i dåpen.

Sjølv om såleis Cullmann ser at denne utviklinga frå dei første 1-ledda vedkjenningane via 2-ledda til dei trinitariske formlane visseleg var naturleg og naudsynt, så meiner han likevel at dei har «faussé», forstyrra inntrykket av dei første vedkjenningane sitt vitnemål om kva som er det eigentlege i kristendomen. «Feilen» ligg vel å merkja ikkje i dette at Faderen og Anden er nemnt i dei seinare vedkjenningane. Me veit tvert om at trua på desse er ein integrerande del av trua på Kristus. Men det er den plassen og det sjølvstende desse to lekkane har fått, som til dels har ført bort frå den opprinnelege idéen. Ved å setja Gud Fader før Kristus risikerar ein å føra inn ein jødisk tanke som er framand for N. T. sine truvedkjenningar. Også på eit anna punkt ser me dei seinare symboler har vore med på å avspora urkyrkja si avgjort kristologiske tolking av kristendomens grunnstruktur. Når orda om syndstilgjevinga er blitt flytta over frå 2. til 3. artikkelen i samband med Anden, og sidan atter flytta nærare der *kyrkja* er nemnd, så er ikkje dette heller ein i og for seg framand tanke i N. T. Men flyttinga av tyngdepunktet bort frå Kristus-lekken har likevel

11) Cfr. Tertullian: Adv. Praxeam 2, Epist.apost. — 12) Cfr. Justin: Apol. 1, 13 og 1,61.

ført inn noko nytt. Etter N. T. er syndstilgjevinga først og framst — før ho kan bli tilbydd menneska i dåpen — noko som heng saman med det som hende ein gong for alle gonger: det at Kristus døydde på krossen. Det finst då også sume seinare formlar som held fast på den eldste tanken og plaserar syndstilgjevingslekken i 2. artikkel.[13])

Sjølv om gjerne ikkje alle Cullmanns argument er like sterke, så kan det etter inntrykket me har fått av boka hans, sjå ut som om han er i samsvar med N. T. og kyrkjefedrene når han manar så sterkt til kristologisk tolking av Credo.

Like fullt veit me at hittil har den 3-ledda formelen i Matt. 28, 19 vore utgangspunktet for, og den trinitariske tolkinga av N. T.s vedkjenningsformler sett sitt preg på diskusjonen og synet.[14]) Under diskusjonen omkring dei trinitariske og dei kristologiske vedkjenningane i eldste tid, røystar R. Seeberg for dei 3-ledda formlane og kallar desse i konklusjonen for «bolverk mot ein modalistisk monarkisme».[15])

O. Moe finn også fram til at trinitetsformlane er «den raude tråden» også i Paulus sin teologi. Moe vil føra dei seinare vedkjenningar attende til ein trinitarisk dåpsformel som Jesus sjølv skal ha gitt,[16]) og ut frå dette synest han meina at dei 1-ledda kristologiske formlane er forkortingar av den opprinnelege fyldige 3-ledda formelen.[17])

Konklusjonen står i rak motsetning til det Cullmann er kome fram til. Men skal ein kunna døma rett om desse nemnde arbeida, må ein minnast at dei er skrevne for meir enn ein mannsalder sidan, då dei vart til nærmast som diskusjonsinnlegg omkring spørsmålet om Matt. 28, 19 var ekte eller ikkje. Dei er dikterte av interessa for å syna at evangeliet ikkje er så fritt for dogmatisk stoff som den liberale teologi ville ha det til.

Går me så til den nemnde nyare norske litteraturen for å finna ut korleis synet nå er på tilhøvet mellom urkyrkja sine kristologiske og trinitariske formlar, blir me vonbrotne.

E. Molland drøftar ganske utførleg tilhøvet mellom 1-, 2- og 3-ledda vedkjenningar.[18]) Men ut frå sitt historiske synspunkt for framstellinga tek han ikkje eigentleg stilling til kva som er grunn-

13) Cfr. Ignatius: Trall. 9, 2. Ireneus: Adv. Haer. I, 10, 1. — 14) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-luther. Kirche, Göttingen (1952). Sjå innleiinga s. XII. — 15) Sjå R. G. G. I2 s. 445. — 16) O. Moe: Hat Paulus den trinitarischen Taufbefehl Mat. 28, 19 und ein trinitarisches Taufbekenntnis gekannt? Sonderdruck aus der Reinhold Seeberg Festschrift. Leipzig (1929). Sjå s. 182. — 17) O. Moe: De trinitariske formler og forbindelser i apost.breve, deres betydning og oprindelse. NTT 1902 s. 57 f. — 18) E. Molland: Konfesjonskunnskap s. 20 f.

forma og utgangspunktet. Me finn berre at han verdset dei trinitariske formlane som «viktigere enn de 2-leddede», som han har sett ved sida av dei 1-ledda kristologiske formlane.[19])

B. Skard har gitt boka si om inkarnasjonen eit klårt kristosentrisk drag. Ein skulle då venta at han kunne ha utnytta dei same kristologiske moment som Cullmann i framstellinga av forsoga til Apostolikum, som han er mykje inne på. Men ein leitar fåfengt etter hans eigentlege meining på dette felt. Han syner til Lindroth si oversikt, men meiner det ligg ved sida av emnet å gå inn på tilhøvet mellom kristologiske og trinitariske formlar. Han slår berre fast i samband med dette at ei Kristus-vedkjenning utan den trinitariske råma ikkje ville ha strukke til overfor ein judaiserande kristologi.[20])

Cullmann er streng i sin kritikk dersom han finn at det kristologiske synspunktet ikkje er heilt og etter hans meining rett utnytta hjå dei teologar som arbeider på denne lina. Karl Barth som med ekstra kraft strekar under eit kristologisk hovedsynspunkt i sitt arbeid, blir kritisert for at han i sin store dogmatikk ikkje tek konsekvensane av sitt syn, men let andre omsyn lokka han til ei trinitarisk inndeling av stoffet der ein kristologisk disposisjon ville vore naturleg. Stauffer får derimot ros for å ha nytta synspunktet også ved inndelinga av stoffet i boka Theologie des N. T. (1948). Men han får ikkje medhald i visse konklusjonar i boka.[21])

Elles er Alb. Schweitzer nemd mellom dei som ei tid har vore på rett veg i sitt teologiske arbeid.[22]) Cullmann går rett nok ikkje god for hans «konsekvente eskatologi». Men han kritiserar mest at Schweitzer i utforminga av sin teologi ikkje har teke konsekvensene av sitt syn på Kristi hovedstilling i N. T., men derimot har late sin teologi flyta ut i eit heilt ålmenreligøst hovedtema som «Respekt for livet».[23])

Cullmann gjer visseleg vel når han minner om den kristologiske orientering i N. T. og i dei første utkasta til Apostolikum. Får ikkje 2. artikkelen ein avgjerande innverknad på tolkinga av dei to andre lekkane, kan det heile lett gli ut i tankar som er framande for Guds ord. Me kan berre tenkja på den katolske tolkinga av 3. artikkelen med overbetoning av kyrkjeleddet. Først og tydelegast kom dette til syne i den formen Augustin gjev att: «Credimus. . . remissionem peccatorum, resurrectionem carnis et vitam aeternam *per sanctam ecclesiam*.» Sjølv om denne formuleringa vart noko

19) E. Molland, Konfesjonskunnskap s. 27. — 20) B. Skard: Inkarnasjonen s. 52 f. — 21) Christ et le Temps s. 18. — 22) Cfr. Alb. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus (1930). — 23) Christ et le Temps s. 21.

brigda, fekk likevel Textus receptus ein slik form at den katolske kyrkja framleides kunne leggja inn sitt syn på kyrkja som sjølvstendig frelsesfaktor på lina med Kristus.[24])

Det kan verka vågalt av Cullmann å «pirka» på vårt eldste ekumeniske symbol. Men hans sterke nytestamentlege og lutherske understrekning av kristologien som sentrum og hovedsynspunkt verkar forfriskande og utbytterikt også på emnet han i denne boka har hatt oppe til drøfting.

Cullmann går ikkje inn for monofysitisme og modalisme. Det er ikkje tale om identifikasjon av personane i guddomen. Han vil tvert om hindra at vedkjenninga blir tolka i «tidens ånd». Og han vil syna at N. T. og dei første kristne var så opptekne av Kristus at dei orienterte sitt heilskapssyn ut frå dette senrum i ulik større mun enn mange seinare bolkar av ymse grunnar gjorde.

24) Lindroth: Den apostoliska trosbekännelsen. Uppsala (1935) s. 275.

BULTMANN OG LUTHER

Fra flere hold er det i den seneste debatt om *Rudolf Bultmanns* «eksistentiale interpretasjon» av det nytestamentlige kerygma blitt hevdet at det er et indre slektskap mellom denne og *Luthers* teologiske intensjoner, eller at fra en side sett Bultmann kan sies å ha trukket de ytterste konsekvenser av Luthers kjente sats: «Om motstanderne pukker på Skriften imot Kristus, så pukker vi på Kristus imot Skriften.» Det dreier seg her imidlertid ikke bare om et teologihistorisk, men om et prinsipielt spørsmål: Er kristen tro mulig uten forsantholden av de historiske begivenheter som kerygmaet viser hen til? Det tyske tidsskrift «Die Zeit» har i samband dermed nylig brakt en instruktiv artikkel av professor *Ernst Kinder* i Münster under titelen «*Die Doppeltfront Luthers*» som vi vi her tillater oss å gjengi det vesentligste av.

Kinder begynner med kortelig å forklare hva Bultmanns «avmytologiserings-program» går ut på. I N. T. dreier det seg ikke om objektive historiske beretninger om Kristus, men om en ved Kristus formidlet prinsipielt ny selvforståelse av den menneskelige eksistens i dens forhold til Gud og til omverdenen. Men forkynnelsen derav er uttrykt i mytologisk form, som da må interpreteres «eksistentialt» (sml. TTK 1951, s. 97 ff.). Herav vil, fortsetter Kinder, Bultmann og hans skole gjøre et metodisk ledende prinsipp for den rette utleggelse av N. T. Han vil at man i N. T. ikke så meget skal spørre etter de objektive kjensgjerninger som sådanne, men etter de forkynnelsesmessige motiver som ligger bak, og etter deres religiøs-eksistentiale betydning.

Intet tema har i Tysklands evangeliske teologi etter den annen verdenskrig utløst en slik bevegelse som dette. Den dypere grunn til det synes å ligge i den ting at det i striden for og mot B.s teologiske program ikke bare er spørsmål om fagvitenskapelige, hermenevtiske problemer, men at det dreier seg om latente grunn-

spørsmål i den protestantiske teologi fra lengre tid siden. Striden gjelder kort sagt: hvordan forholder med hensyn til de kristelige sannheter deres eksistentielt-religiøse betydning og deres overpersonlige virkelighet seg til hinannen, og kan det første hevdes på bekostning av det andre? Så har Göttingen-teologen *F. Gogarten* i et nylig utkommet skrift «Entmythologisierung und Kirche» ført striden om avmytologiseringen tilbake til et slikt prinsipielt oppgjør om forholdet mellom eksistentiell betydning og objektiv virkelighet etter det protestantiske prinsipp.

Bultmann og hans tilhengere beroper seg selv gjerne på at grunnsetningene for deres teologiske program til sist bare betyr en radikalisering av motivene og prinsippet for Luthers reformasjon. Det egentlige i den består jo i dette at Luther i N. T.s ånd og overensstemmende med det, i motsetning til middelalderens katolsk-skolastiske teologi og metafysikk, gjorde gjeldende: den kristne åpenbaring er ikke avsløring av reale (seinshafte) oversanselige forhold og overnaturlige lærdommer, men den er selvåpenbaringen av Guds personlige vilje og hjertelag. Luther understreket at den kristne tro ikke er forsantholden av fakta eller lærdommer, men hjertets og samvittighetens tillit og lydighet når man er truffet av denne Guds personlige vilje i dom og nåde. Den kristne frelsesvei består i å nå til en ny holdning, et nytt personlig forhold til Gud og dermed en prinsipielt ny innstilling til verden.

Så riktig og viktig alt dette er, fortsetter Kinder, så er det dog bare halvveis riktig, men også halvveis forkjert, og den forkjerte andre halvdel truer med å oppheve og oppløse den første. Her er bare den ene side av Luthers motiver oppfattet og ensidig radikalisert. Den andre siden hos Luther, som han betonet likeså avgjort, er helt satt ut av betraktning. Den avgjørende feil ligger i dette at man av det kristne budskaps eksistentielle betydning og dets objektive faktisitet har gjort et enten—eller, ting som gjensidig utelukker hinannen. Det minner om den liberale teolog *Albrecht Ritschl* som for 70 år siden formet det slagord: de religiøse dommer er verdidommer og ikke værensdommer. I dette eksklusive «og ikke» ligger imidlertid den avgjørende feil, akkurat som om en ville si: «dette tre er ikke stort, men grønt!» Dersom den protestantiske teologi på grunn av det kristne budskaps eksistentielle karakter — som den med rette understreker — skulle gi prinsipielt avkall på dets værens- og kjensgjernings-gehalt, så ville det konsekvent føre til en «Als ob»-kristendom som går opp i og oppløser seg i bare indre gyldighet og betydning. Ja, når den gir avkall på real faktisitet, ville den til sist også miste den eksisten-

tiale betydning som den med rette legger vekt på, for denne utelukker ikke men inneslutter faktisiteten.

Ut fra disse motiver er det at bevisst luthersk-kirkelige teologer må gjøre alvorlige betenkeligheter gjeldende overfor Bultmanns teologiske program. De gir visstnok ham og Gogarten rett i at det ikke gis noen annen vei til den kristne åpenbarings innhold enn gjennom ord og tro, gjennom en forkynnelse og personlig anerkjennelse av eksistentiell art. Men de peker alvorlig på at den kristne åpenbaring likevel ikke går opp i en aktualisme og eksistentialisme av forkynnelse og personlig tro, men at den just deri lever av et «mere». Ord og tro peker ut over seg selv til noe som som aldri helt lar seg oppløse i ord og tro, noe som i sin fylde blir stående over dem og atter og atter gir dem nytt liv. Derfor gjelder det å la dette bli stående.

Det var dette som også lå Luther på hjerte. Man har ikke lov til ensidig bare å se ham i front mot den middelalderlige skolastikks falske objektivisme og ensidig å radikalisere det som han gjorde gjeldende imot den. Man må se den samme Luther også i den motsatte front: mot den humanistiske og svermeriske subjektivisme overfor hvilken han så avgjort og lidenskapelig viste til «det *er*» i sakramentet. Kun i denne dobbelte front får man det rette syn på den lutherske reformasjons hele og virkelige motiver, og kun i begge deler — i det eksistens-orienterte trosprinsipp og i sakramentsrealismen — ser man hele det reformatoriske prinsipp.

Den kjente tyske teolog *Paul Tillich,* som nå virker i New York, sa i et foredrag han nylig holdt i Hamburg om det protestantiske trosbegrep: «Den troende spør implicite etter det som *er*. Troen innesluter det ontologiske spørsmål.» Med denne sats synes det også oss å være uttalt hva det dreier seg om: gjennom den personlige eksistentielle tro å trenge igjennom til den overpersonlige religiøse virkelighet, uten hvilken troen ikke kan være tro!

(Ved O. M.)

LITTERATUR

Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Diakonistyrelsen. 1952.

Det er et av de mest iøynefallende trekk ved teologi og kirkeliv i våre dager, at man på de forskjelligste hold vender seg mot gudstjenesten med fornyet interesse. Det er ikke så forferdelig lenge siden en teolog kunne uttale av «Religion im Sinne des Protestantismus» var «Alleinsein der Seele mit Gott». Det lyder i dag forunderlig fjernt. Nå har man allerede lenge sett den kristne menighets gudstjeneste som det punkt hvor den kristne tro møter sine kilder, og hvor den samtidig når det typiske uttrykk for sitt indre vesen.

Desto mer påtrengende blir spørsmålet om gudstjenestens vesen, og en kan trygt si at dette spørsmål står meget høyt på saklisten både blant teologer og blant det praktiske kirkelivs menn.

Det er da bare naturlig at en er begynt å spørre etter *Luthers* syn på gudstjenesten. Den foreliggende doktoravhandling har til emne gudstjenestens teologi hos Luther. Avhandlingen har vakt fortjent oppmerksomhet ved sitt grundige kjennskap til Luther og ved sine interessante problemstillinger.

Det er i grunnen overraskende — eller skal vi nøye oss med å si at det er symptomatisk for en viss innstilling til emnet — at Luthers tanker om gudstjenesten har vært nokså sparsomt behandlet av den teologiske forskning. Vajtas avhandling er noe av et pionérarbeid.

Men var nå Luther i grunnen «liturgisk interessert»? Mange har svart nei, således Rendtorff og Molland. Vajta kommer til et annet resultat. Men han gjør fremfor alt klart at den liturgiske interesse av i dag svært ofte begynner der hvor den etter reformatorisk oppfatning skulle slutte, nemlig ved spørsmålet om gudstjenestens ordning. Og sant å si: Luther hadde i virkeligheten en

svært betinget interesse for liturgiske spørsmål, hvis man hermed mener «riktige» seremonier, former og kirkelige tekstiler. Men man kan være levende opptatt av gudstjenestens problemer selv om man ikke i den vanlige forstand er «liturgisk interessert». Det avgjørende i denne sammenheng er jo nemlig den rolle gudstjenesten har i Guds møte med og handling med sin menighet. Hva en tenker om gudstjenesten er typisk for hva en tenker om kristendommen i det hele, og den betydeligste teolog blir for så vidt den største liturgiker. Det er ingen vi i dag har større grunn til å rådspørre i gudstjeneste-spørsmål enn Luther.

Vajta begynner med å klargjøre hva Luther mener med «Gottesdienst». Han tar sitt utgangspunkt i Luthers forklaring til det første bud: «Also dass ein Gott haben nichts anders ist, denn yhm von hertzen trawen und gleuben.» Den rette gudstjeneste er troen. En falsk tro vil si avgudsdyrkelse, og altså en falsk gudsdyrkelse. Den rette tro står i forhold til den sanne Gud, den falske tro kjenner ikke Gud og lager seg derfor en gudstjeneste etter sitt eget hode. Gudsjenesten blir slik som troen er.

Derfor må Luthers kritikk av den romerske messe bli hård. Vajtas gjennomgåelse av dette punkt i Luthers teologi er meget klar og givende. — Ut fra det grunnsyn som således er vunnet behandler Vajta videre «Die Entfaltung der Theologie des Gottesdienstes». Han drøfter den rolle Ordets forkynnelse har hos Luther, og prekenens stilling i gudstjenesten. Under synspunktet av evangeliets forkynnelse ser Luther hele gudstjenesten. Det gjelder også nattverden, hvilket kommer meget anskuelig frem gjennom forf.s drøftelse av begrepet «Gedächtnis» hos Luther. Den romerske kirke forstår ordene «gjør dette til min ihukommelse» om messeofferet: «Gedächtnis» blir da en repraesentatio av Kristi offer på Golgata. Hos svermerne oppløses «Gedächtnis» og blir en indre, sjelelig foregang. Luther ser derimot «Gedächtnis» som *forkynnelse*, forkynnelsen av Kristus er den rette ihukommelse av ham. Hans kritikk av den katolske og den svermeriske oppfatning går ut på at de begge gjør evangeliet til en lov: De viser begge til noe som vi gjør, noe som vi vinner ved egne anstrengelser — mens den forkynte Kristus selv kommer til oss.

I et følgende avsnitt behandles nattverden under det synspunkt som avhandlingen gjør aktuelt. Vajta understreker sterkt enheten mellom konsekrasjon, distribusjon og kommunion. Hvor kommunionen blir løst ut av denne enhet, er vi kommet i romersk farvann. Luthers interesse av realpresens og kommunion er ikke spekulativ-filosofisk, men kristologisk-soteriologisk. Vajta drøfter

også det vanskelige spørsmål om «substans»-tenkningen i forbindelse med realpresensen, og mener at man ved å anvende et slikt begrep står i fare for å gli over i en filosofisk problemstilling som lå Luthers egentlige intensjoner fjernt.

Men gudstjenesten er også «Werk des Glaubens», og undersøkelsen vender seg til spørsmålet om troen som gudstjeneste, og om de troendes prestelige offer. Også her er forf.s utredning meget klargjørende.

Under behandlingen av messeofferet er oppfatningen av Kristi Golgata-offer avgjørende viktig. Vajta synes her å legge til grunn den oppfatning som flere svenske teologer har hevdet, hvor den «ubrutte gudshandling» settes i motsetning til den skolastiske oppfatning, hvor Kristus qua homo vinner de for vår frelse nødvendige fortjenester hos Gud. Om dette alternativ gjør rette for Luthers oppfatning, er omstridt, og meget tvilsomt.

Carl Fr. Wisløff.

EROS OG AGAPE SOM TEOLOGISKE GRUNNBEGREPER

Av Yrjö J. E. Alanen.

Oversatt fra finsk av Martin Tveter.

II.

Karakteristisk for kristendommen er ifølge Nygren agape-tanken. Han ser den nytestamentlige agape som universal, umotivert, verdi- og samfunnsskapende kjærlighet. Dens grunnlag er Guds kjærlighet, som har fått sin klareste åpenbaring på Jesu kors. Denne Guds umotiverte kjærlighet føder i mennesket kjærlighet til Gud, og denne kjærlighet får sitt uttrykk i kjærlighet til nesten.

Når man studerer Nygrens agapetanke, må det først innrømmes at ordet agape i N. T. har en langt mer utstrakt anvendelse enn ordet eros i den hellenske filosofi. Ordet agape som er sjeldent i klassisk gresk, møter man særdeles hyppig i N. T., og det har derfra fått sin egen karakter og betydning. Nygren har skildret det nytestamentlige agapebegrepets karakter både mangesidig og vakkert. Enhver som studerer Den kristna kärlekstanken, kan være takknemlig mot ham for mange fine iakttagelser og forklaringer, selv om man ikke kan være enig i dem alle. Men det blir et problem om hele kristendommens innhold kan få plass innen agapetanken, og hvorvidt agapemotivet er skikket til å gi uttrykk for kristendommens egenart til absolutt klar forskjell fra alt annet.

Den nytestamentlige agape er riktignok et kristelig grunnfenomen slik som den er kommet til uttrykk i Kristus, som en manifestasjon av Guds kjærlighet, virkeliggjort i et spesielt historisk tidsskifte, i konkrete begivenheter og handlinger. I N. T. er det også klart sagt at mottagelsen av denne Guds kjærlighet virker kjærlighet til Gud og nesten i mennesket. Agape har ned gjennom tidene representert en ekte kristelig livsinnstilling. Men den er dog ikke, som blott og bar idé, så karakteristisk for kristendom-

men alene, at man ved dens hjelp absolutt klart skulle kunne vise hva som er kristelig og hva ikke. Vi møter også utenfor kristendommen kjærlighet som formelt har agapes art, og som derfor vanskeliggjør bruken av den nygrenske forskningsmetode.

Her er først grunn til å ta som utgangspunkt nestekjærligheten, den alminnelige menneskekjærlighet. Vi møter utsagn både om den umotiverte og den universelle menneskekjærlighet også utenfor kristendommen. Således finner vi i Laotses Taoteking aforismer av følgende slag: «Det gode elsker jeg, og det ikke-gode elsker jeg også.» «Den pålitelige stoler jeg på, og den upålitelige stoler jeg også på.» Likedan tales der i buddhismen om en kjærlighet som endog gjelder forfølgeren.

I stoisismen er der utsagn med formaninger som i hvert fall nærmer seg den umotiverte kjærlighet, særlig hos Mark Aurel. Klart kommer den universelle menneskekjærlighet til uttrykk der. «Elsk hele menneskeslekten,» sier Mark Aurel.

En kjærlighet til Gud av agape-karakter møter man også utenfor kristendommen, liksom man der også møter guddommelig kjærlighet av agapekarakter. Den katolske religionshistoriker Thomas Ohm sier i sitt verk: «Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen» at det er en klar kjensgjerning at der blant bhaktireligionens representanter, sufitter og andre er mennesker som er overbevist om at Gud av bare nåde umiddelbart har utgytt sin kjærlighet i deres hjerter.

Osmo Tiililä har i sin doktoravhandling «Anteeksiantamukseen perustuva uskonnollinen turvaustila» (Den på syndsforlatelsen hvilende religiøse trygghetstilstand) understreket at den fra bhaktilæren utskilte prapatiskolen i India har oppfattet frelsen helt evangelisk som hvilende på bare nåde. Kanskje enda mer overbevisende lærer Amida-buddhismen denne umotiverte nåde og kjærlighet. I Amida-buddhismen understrekes det at barmhjertighetens fader tilgir oss alle synder gjerne og rikelig, endog de synder som får oss selv til å skjelve når vi betrakter dem. Derfor bør vi også tilgi andre. Ifølge Tiililä er denne læren om Amida en idé som sannsynligvis har fått stor rekkevidde, og som inneholder menneskehjertets dypeste forhåpninger.

Mest bemerkelsesverdig er det at som idé møter vi den umotiverte, verdiskapende kjærlighet også i selve nyplatonismen. Når man taler om «trappestegsystemet» i nyplatonismen glemmer man ofte at det ikke er én, men to trapper — den ene stiger nedenfra og oppad, den andre senkes ovenfra og nedad. Bevegelsen i sistnevnte trapp er naturligvis den primære. Fra den med ord udefiner-

bare ur-enhet, som Plotinos frakjenner eksistens i bokstavelig mening, strømmer en kraftvirkning nedad, en virkning som skaper liv og verdier. Om denne virkning bruker Plotinos slike bilder som at ur-enheten på grunn av sin fylde strømmer over breddene og opplyser alt med sine stråler lik solen. I Plotinos' Enneader er der punkter som likefrem minner om det som Nygren sier om agape. I kapitlet om Det gode og ur-enheten sier Plotinos at for ur-enheten er der intet godt, heller ikke vilje til det.» Men han er overgod, ikke god mot seg selv, men mot andre, som kan bli delaktige i ham.» Enn. IX, 6. Plotinos' uttrykksmåte er filosofisk, men det står ikke til å nekte at den gjemmer en tanke som minner om den nytestamentlige agape. Den begrensning som knyttes til slutten av forannevnte utsagn av Plotinos, er ikke merkeligere enn den som predestinasjonslæren inneholder. Heller ikke ifølge den predestinasjonslære som Luther er talsmann for, er det andre enn de utvalte som kan bli delaktige i Guds kjærlighet. Man kommer i tvil om predestinasjonslærens hjemstavnsrett i kristendommen nettopp fordi den begrenser Guds universelle kjærlighets område. — Det må riktignok innrømmes at den oppadrettede streben fremtrer som den dominerende, om enn ikke enerådende, hos Plotinos.

Man kan ikke forklare kristendommens egenart tilfredsstillende dersom man med Nygren gjør den til en idé og taler om den kristne kjærlighetstanken. Wilamowitz-Moellendorff har truffet kjernen i saken når han i en note i sin Platon-bok sammenligner Platons eros og Paulus' agape og sier: «For Platon var eros myte, for Paulus var agape en virkelighet i troen.» For Platon var ikke myten noe annet enn et symbol som han brukte når han skulle anskueliggjøre sine filosofiske og religiøse idéer. For Paulus, som for kristendommen, er agape en virkelighet, Guds åpenbaring og handling i historien, men av en slik karakter at troen kan fatte og tilegne seg den. For virkelig å forstå korsets agape må vi i troen fatte at den Jesus fra Nasaret som hang på korset, var Kristus, Guds Sønn, og at hans død skjedde til soning for våre synder. Det som allerede utenfor kristendommen er uttalt i idémessig form, som i Amida-buddhismen idéen om en uendelig tilgivende barmhjertighetens fader og hos Plotinos tanken om ur-enheten, den overgode, som ikke er god for sin egen skyld, men for andres skyld, det er i kristendommen en historisk kjensgjerning, som imidlertid bare kan tilegnes i troen.

Forskjellen mellom kristendommen og hellenismen har Paulus gitt uttrykk for i sine lapidariske ord: «Grekerne søker visdom, men vi forkynner Kristus korsfestet.»

Når det tales om den hellenske frelsesveg, eller vi kunne også si om den hellenske religiøsitets grunnmotiv eller grunntendens, slik som den fremtrer hos Platon og Plotinos, er — som ovenfor fremholdt — det rette ordet ikke eros, men sofia. Så vel i Symposion som i Phaidros kan vi tydelig merke at eros bare er et middel til å oppnå visdom. I Symposion uttaler Sokrates at hverken gudene eller de vise dyrker filosofien, fordi de allerede har visdommen. Heller ikke de uvitende dyrker filosofien, fordi de tror de er vise. Men de som er midt imellom visdommen og uvitenheten, dyrker filosofien, og Eros befinner seg her. Likedan skildres det i Phaidros hvordan hin edlere Eros fører til dyrkelse av filosofien. Når altså Eros for Platon både i Phaidros og Symposion bare var et middel til å oppnå visdom, så kan man godt forstå at Eros ikke fremtrer lenger. I Platons senere produksjon hadde Eros gjort sin gjerning og fikk gå sin vei, men dyrkelsen av filosofien, streben etter visdom, ble igjen. Derfor kan man også si at den virkelige frelsesvei for Platon var visdommen, sofia, ikke eros. Det samme gjelder i enda høyere grad Plotinos, som synes å ha manglet personlig interesse for eros.

At Eros ikke kan anses som et grunnmotiv hos Plotinos får man en klar oppfatning av gjennom Enneadenes fremstilling av dialektikken. Der fremstilles tre menneskegrupper, som skal ledes til å tilegne seg den høyeste visdom, den musiske, erotiske og filosofiske gruppe. For de to førstnevnte gruppers og da særlig erotikernes vedkommende må man gå en omvei. Derimot den filosofiske gruppe kan man meget hurtigere og lettere lede i den riktige retning. Den etter sin grunnkarakter filosofiske, sier Plotinos, trenger ingen isoleringsprosess slik som den musiske og særlig den erotiske karakter. Han er allerede i seg selv liksom bevinget og i bevegelse mot det høyeste. Det er klart at det å forklare eros som et grunmotiv hos Plotinos ikke står i samklang med en slik fremstilling som Enneadenes. Derimot kan man anse visdommen, sofia, som et grunnmotiv også hos Plotinos, skjønt Plotinos' mål er foreningen med ur-enheten i en nirvanaliknende tilstand, som ikke fullstendig dekkes av ordet ekstase i den vanlige betydning, da det inneholder følelsesmomenter.

Riktignok er også visdommen en antroposentrisk frelsesvei, og til den knytter seg samme tro på menneskets egen mulighet og således også samme menneskelige selvhevdelse som knytter seg til eros. Denne påstand finner vi i Augustins kritikk av nyplatonismen. I Bekjennelser, bok 7 kap. 9, redegjør Augustin for sitt forhold til den nyplatonske filosofi og gir en fremstilling av hva

han har fått av den og hva han ikke har kunnet lære gjennom den. Augustin taler her om mange av kristendommens grunnlærer, som han allerede har møtt eller trodd seg å møte i nyplatonismen. Augustin har kanskje tillagt nyplatonismen for mye kristelig kunnskapsstoff. I Plotinos' Enneader er der også mye slikt som virkelig minner om mange av Bibelens lærdommer. Kanskje det også var av denne grunn den vakte tiltro i kristne kretser. Men ifølge Augustin manglet den Ordets inkarnasjon og soningsdød, altså korsets evangelium. Derfor manglet den også ifølge Augustin den rette ydmykhet. Han stempler den som menneskevisdom, menneskets tro på å skulle nå fram ved sin egen visdoms hjelp. Augustin har også kjent seg krenket av at nyplatonismen ga stor plass for den hedenske mytologi. Dette trekk som er sterkt fremtredende i Plotinos' Enneader, kom sikkert av nyplatonismens mest berømte læremesters bestrebelse for å skape en mektig syntese av den hellenske filosofi og den hellenske religion. Riktignok kunne mytene for ham som for Platon i hvert fall delvis være symboler for filosofiske tanker, skjønt det ser ut til at han hadde en mer real oppfatning av de hellenske religiøse forestillinger enn Platon.

Det er forståelig at visdommen, likså vel som eros, er en menneskelig frelsesvei, menneskets eget forsøk på å oppnå samfunn med det evige. Noe annet kan vi jo ikke vente av de menneskelige bestrebelser der hvor det ennå ikke er noen direkte gudsåpenbaring og noe evangeliets budskap om den frelse som er kommet ved den korsfestede Frelser. Det er også en historisk kjensgjerning at det hellenske åndsliv tross sin frelsesvei, som ikke førte fram, i mange former har trengt inn på kristendommens område. Evangeliet ble jo i den første tiden forkynt på et område som var behersket av det hellenske åndsliv. Og den hellenske filosofi hadde utviklet den menneskelige tenkning og sannhetssøken så høyt at man ned gjennom tidene har støttet seg til den også innen den kristne teologi. Hele den vesterlandske kultur, og særlig den filosofiske tenkning og det vitenskapelige arbeid har jo mottatt grunnleggende og avgjørende påvirkning fra Hellas. Den platoniske eros-idéen har også øvet sin påvirkning ned gjennom tidene. Men man skal ikke overvurdere denne påvirkningen. Fremfor alt bør man unngå en altfor skjematisk anvendelse på det kristne åndslivs fenomener. Under omtalen av eros-motivet har vi ovenfor fremholdt at mange av de fenomener på det kristne åndslivs område, som man kan hevde har sitt opphav i den platoniske eros, i virkeligheten har sitt grunnlag i N. T. Dette gjelder særlig frelsestran-

gen og lengselen etter evig liv, himmelen og det fullkomne gudssamfunn. Og agape oppfattet som idé, er heller ikke bare et fenomen vi finner innenfor kristendommen, selv om agape ikke noe sted inntar en slik dominerende stilling som i N. T.

Uten hensyn til eros- og agapebegrepenes skikkethet må hele motivforskningsmetoden erklæres som vitenskapelig særdeles utilfredsstillende. Den fører til formalisme, til vilkårlig tolking av materialet, til pressing inn i en bestemt form, og den kan også medføre at stoff som ikke passer i skjemaet, blir skjøvet til side. Når vitenskapens formål er å fremstille og forstå sin gjenstand rett, kan man ikke anse denne metode for heldig.

Spesielt i den historiske forskning er bruken av denne metode temmelig problematisk. Jeg fremsetter et eksempel på dette. Der finnes neppe noen teologi som sikrere skulle ha mottatt påvirkning av Platon enn Schleiermachers. I Schleiermachers «Reden» er det et meget erosbetonet bilde, hvormed han fremstiller uendelighetsopplevelsen. Likevel er det ikke sikkert at dette bilde er en frukt av innflytelsen fra Platons eros-idé. Det kunne likeså godt være påvirkning fra den herrnhutiske følelsesreligiøsitet eller fra romantikken, eller skrive seg fra den unge Schleiermachers egen mentalitet. Riktignok kan man vel hevde at der er spor etter den platoniske eros både i herrnhutismen og i romantikken. Men slike påstander glir lett ut i det umulige. Til slutt ville man jo komme derhen at det ikke har vært erosfølelse andre steder enn i Hellas. Dog hadde den platoniske eros sin egen, ganske særegne karakter, som også har kunnet gi seg uttrykk senere. Men noen universell betydning og innflytelse kan man ikke innrømme den.

Ovenfor har vi riktignok innrømmet at der har opptrådt hellensk og særlig platonisk og nyplatonisk innflytelse på kristent område. Men denne må, som vi også ovenfor begrunnet, utforskes historisk-genetisk, og da må man legge nøye merke til de forskjellige tiders spesielle karakter og språkbruk. Motivforskning og strukturanalyse gir oss ingen lett snarvei, så vi skulle slippe en møysommelig tidshistorisk forskning. En passant nevnt innebærer heller ikke den såkalte troens teologi noen slik snarvei. Også dens talsmenn må så langt de formår bruke alle de metoder som den vanlige humanistiske forskning krever, og jo nøyaktigere, desto bedre. Men på kristendommens område møter vi en virkelighet, som ikke åpner seg for en forskning som bare nytter denne fremgangsmåte, men forutsetter en personlig, levende tro.

Hos Nygren selv er eros-agapeskjemaet et interessant forsøk og hviler uten tvil på et inspirert syn. Men Eino Sormunen har ganske

rett i at en generell anvendelse av det fører til ensidighet og et uhistorisk resultat. Dette kan man konstatere allerede hos Nygren selv. I hvert fall etter nærværende forfatters mening er Den kristna kärlekstankens første bind, på tross av alt som også der kan vekke tvil og motsigelse, på mange punkter et særdeles givende verk og mer givende enn den omfattende dogmehistoriske oversikt i annet bind. Da jeg ikke selv har satt meg grundigere inn i de punkter i dogmehistorien som Nygren har behandlet, kan jeg bare delvis vurdere dem. Men f. eks. Clemens Alexandrinus, som jeg har studert noe nøyere, har Nygren etter min mening oppfattet og behandlet ensidig og — kanskje mitt ord er for svært — feilaktig. Visst møter vi hos Clemens, — som riktignok allerede av apologetiske og misjonsmessige motiver brukte svært rikelig av sitater fra hellensk filosofi og diktning, — også fremstillingen både av Guds i Kristus åpenbarte kjærlighet og av den genuint kristne nestekjærlighet. Også Eino Sormunen sier i sin dogmehistorie at Clemens «ikke lærer at mennesket hever seg opp ad guddommeliggjørelsens vei, men bakgrunnen for alle hans stadig gjentatte sedelige formaninger er en mektig forkynnelse av Guds søkende kjærlighet som i Kristus er kommet midt iblant oss og har lidd og dødd for oss».

Jeg kunne vise til enda et punkt i Nygrens fremstilling av Clemens. Nygren har festet oppmerksomheten ved at Clemens rettet sin kritikk mot agapemåltidene innen kirken, og sier dog samtidig at han ikke går inn på spørsmålet om den kritikk disse måltider har vakt, var berettiget. Ifølge Nygren var det etter Clemens' mening en ringeakt for agapes hellige navn å sette det i forbindelse med så lave og verdslige ting som et måltidsfellesskap. Paulus har sagt om denne agape at den aldri styrter ned (i den norske oversettelse av ordet «piptei» gjengitt med «faller bort»). Men hvilken nedstyrting — bemerker Nygren — kunne etter Clemens' mening være forferdeligere enn at denne agape kastes ned fra himmelen og kommer midt oppi suppefatet.

Det skulle dog ha vært grunn til å undersøke disse mulighetene for kritikk. Clemens var en tvers igjennom livsnær kristelig forfatter. Han behandler i sitt verk Paidagogos meget verdsligere og «lavere» kar enn suppefat. I dette Clemens' verk er det så detaljerte skildringer av de fysiologiske virkninger av frådseri og drukkenskap at man nesten skulle tro at Clemens noen gang hadde fungert som lege, og særlig som lege for rikmenn. Luksus i måltidene var en av senantikkens spesielle skjødesynder. Og Paidagogos er etter alt å dømme skrevet for de dannede og da særlig også for den

velstående del av folket. Clemens hadde en helt begrunnet frykt for at apage-måltidene blant slike kristne lett kunne forme seg som luksus-selskap, og det viser jo også det utsagn om måltidene som Nygren siterer, hvor det sies at de dufter av fett og suppe. Paulus kritiserer jo også i sitt 1. Korintierbrev agape-måltidene strengt, så han endog gir det råd: «Hvis noen hungrer, da ete han hjemme, forat I ikke skal komme sammen til dom.»

Nygrens berømte verk har hatt og kan fremdeles ha den betydning at det på nytt har påkalt interessen for oppgjøret mellom tenkning og kristen tro. Men dersom den grunnmotivforskning som er lansert der, skal gjøres til generell teologisk metode, da havner man ikke bare i skjematisering og ensidighet, men i direkte feilaktige slutninger. Når man bruker denne metode, tar man, snarere på grunnlag av intuitiv iakttagelse enn på grunnlag av nøyaktig og grundig undersøkelse, visse særegne religiøse foreteelser og teologiske utsagn til skjematiske kjennetegn. Deretter tilpasses alt til dette skjema, og alt det som avviker fra skjemaet, skyves til side som uvesentlig. Særlig skjer dette når erosskjemaet skal anvendes på spesialtilfelle. På denne måte kan den teologiske forskning fullstendig tape bestrebelsen etter å forstå fenomenene, og forvandles til en slags domstol til avgjørelse av rett og falsk kristendomsform. Og her kan domsavgjørelsene være meget vilkårlige. Det har da også, som allerede tidligere understreket, den kritikk vært som har vært rettet mot de kristelige vekkelsesbevegelser.

DET KRISTNE HÅP OG DETS PROBLEMER

Av Chr. Ihlen.

Den kjente sveitserteolog *Emil Brunners* nyeste meget aktuelle bok som har titelen: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart,* blir av forf. betegnet som en *foreløpig* erstatning for fjerde — siste — bind av hans *dogmatikk.* Han må skjønt problemene har beskjeftiget ham meget levende, nøye seg med dette foreløpige, sier han, før han nå overtar det internasjonalt-kristelige professorat i teologi ved universitetet i *Tokio,* hvortil han har mottatt kallelse. Likedan vil han ha oppfattet den hos oss noksom kjente: *Das Misverständniss der Kirche* som en *foreløpig* fremstilling av tredje bind av dogmatikken. Brunner har jo offentliggjort to bind av sin dogmatikk, nemlig: «Der christliche Gottesglaube» og «Schöpfung und Erlösung».

En bok av Brunner gir alltid meget stoff til ettertanke og rik inspirasjon. Det er vel neppe noen teolog for tiden som er slik i kontakt med det som er aktuelt. Neppe noen formår å gi sine teser slik friskhet og slagkraft.

Brunners forfatterskap har, siden han skilte lag med *Barth,* antatt et sterkt apologetisk preg i den forstand at han alltid setter det kristelige i forhold til de i tiden aktuelle humane problemer, liksom han også med forkjærlighet beroper seg på selve det bibelske budskap — ikke på noen konfesjonell egenart eller på noen festnet dogmatisk formel, som han åpenbart har liten tro på effektiviteten av. Alt må oversettes på tidens språk og settes i forhold til tidens problemer. Dette har han uttalt meget ettertrykkelig ved forskjellige leiligheter i sin dogmatikk. Cfr. her: *Nachwort statt Vorwort* pag. 228: *Zur theologischen Lage.*

Er således Brunner alltid aktuell, så kan man jo med rette si at han denne gang skyter midt i blinken av det som er brennaktuelt. For er det noe våre dagers teologi er opptatt særlig av,

så er det problemene om det eskjatologiske og det transcendente ved den kristne tro og om disses innbyrdes forhold til hverandre. Boken hadde fra forlaget fått et omslag som betegnet den som *boken om håpet.* Og hvordan man ellers stiller seg til hans arbeid med å klargjøre det kristne håps vesen og grunn for nåtidens mennesker, så vil enhver med meget utbytte kunne lese denne hans meget inspirerende tolkning av hele det nytestamentlige idéinnhold under det nevnte synspunkt. Han betoner det kristne håps uunnværlighet overfor alle avsvekkingstendenser, som han mener å måtte konstatere hos forskjellige tenkere. Alt står og faller med et eskjatologisk og transcendent håp. Og han argumenterer for sitt syn med stor frimodighet og dyktighet. Han er ikke lite av en misjonær i en høyere stil, som i kraft av sin teologiske og akademiske suverene beherskelse av stoffet gir mange fruktbare synspunkter for en kristendomsforståelse som taler både til hjerte og forstand.

En annen sak er at en slik bok er ikke så lett å vurdere, skrevet som den er på en viss måte con amore — med en viss *foreløpighet,* som han selv sier. Alt er ikke så eksakt definert som det teologisk talt var ønskelig. Og man risikerer å ramme på siden eller å bli altfor doktrinær, men det får stå sin prøve.

Jeg skal nedenfor — uten å legge an på en fullstendighet, som ville føre for langt og bli uoversiktlig — referere visse hovedlinjer av hans tankeføring som har interesse, og særlig også markere punkter hvor jeg mener at der må suppleres med andre tanker eller gås andre veier enn dem som Brunner selv slår inn på. Jeg tar m. a. o. sikte på — med utgangspunkt i B.s bok — nettopp å drøfte det kristne håp og dets problemer.

Brunner begynner med en meget treffende karakteristikk av håpets uunnværlighet i den menneskelige eksistens overhodet: «Hva surstoffet er for lungene, er håpet for den menneskelige eksistens.» De mer aktuelle religiøse prinsippspørsmål nærmer han seg i kap. 2 med temaet. «Troen på menneskehetens fremskritt.» Han fastslår at naturligvis har det sin gode mening når den enkelte foretar seg noe som går ut over det rent instinktmessige. En tro på at det på denne måte kan nåes et relativt fremskritt, er med rette alltid levende i slekten. Men med tanken om at *slekten* som sådan og *mennesket* som sådant skulle gå fremover, forholder det seg på en annen måte. En slik tro var ikke levende hverken i den klassiske gresk-romerske oldtid eller i østerland i dag, hevder Brunner. Man regner nemlig med at menneskets og slektens eksistens er vesentlig og uavvendelig betinget av natur-

prosessen med dens kykliske bevegelse mellom dag og natt, sommer og vinter, fødsel og død, som alt sammen var og er betinget av stjernenes gang. På denne måte kunne der intet fremskritt skje i kraft av menneskelig frihet eller fornuft. Riktignok mente jo grekerne og romerne at de hadde gjort et fremskritt fremfor barbarerne — og dette mente de måtte vel skyldes nettopp deres bruk av frihet og fornuft. Men deres fornuftsidealer var stasjonære, uforanderlige og derfor ikke tilstrekkelige til å bryte ufriheten under det kykliske. Religiøst bygger grekerne på den evige uforanderlige idé og på tanken om sjelens udødelighet, men hadde ikke det dynamiske, fremaddrivende. Og derfor, trass i at de hadde utmerkede historieskrivere som *Herodot, Thukydides, Polybius* og *Tacitus,* kunne de ikke fatte historien i dens virkelige egenart overfor naturen, hevder Brunner.

Erkjennelsen av historien i dens virkelige egenart overfor naturen kom først inn i menneskeheten ved de israelittiske profeter og den kristne tro. Gud, som har skapt mennesket, fører det også fremover mot det mål han har satt det. Det er et evig mål på grunn av tillit til Gud. I kristendommen er det i kraft av åpenbaringen i Jesus Kristus bestemt teantropologisk begrunnet — ikke bare humant eller abstrakt teosentrisk. Til å se dette er vesterland blitt oppdradd ved kristelig innflytelse. Det er håp på grunnlag av gudstro, ikke på grunnlag av egen evne — i kristendommen mer bestemt: på grunnlag av gudmenneskelig hjelp mot synd og død. Men derom senere. Brunner gir oss en skisse av utviklingen videre innenfor den vesterlandske kultur gjennom naturvitenskapen over idealismen fremover til det 19. århundre og så bakslaget med hensyn til utviklingstroen i det 20. Dette er kjente ting, som vi her ikke skal gå nærmere inn på.

Hva stillingen i dag angår bør man da etter B. anerkjenne en relativ og det betydelig fremgang på tekniske og kulturelle områder. Men et kvalitativt virkelig fremskritt blir der allikevel ikke tale om så lenge man holder seg til det blott empiriske. Et virkelig fremskritt beror, sier B. meget treffende, på den *relasjonsnærhet til det egentlig personlige* ved mennesket hvori man ser spørsmålet og den stilling man da inntar. Hermed kommer man over i troens og frihetens verden, og hvis man her inntar en negativ stilling, kan der nok bli et fremskritt for meget *ved* mennesket, men ikke for mennesket *selv.* Kjensgjerningene har talt sitt tydelige språk i så måte i våre dager. Alt har her sin grense i den menneskelige frihet, og søker man å borteliminere denne ved statshjelp, hva enten det skjer på demokratisk grunn eller på marxistisk, så fører

det uhjelpelig til diktatur eller masseherredømme i en eller annen form og dermed til utslettelse av det egentlig menneskelige ved mennesket — det som kommer innenfra i frihet og gudstillit.

Et historisk syn, som gir både slekten og den enkelte fremtid og håp, er derimot kommet med jødedommen og kristendommen. Dette håp grunner seg, sier B., på det transcendente, ikke på det forhåndenværende. B. understreker at når dette håp på grunnlag av gudstro siden den franske revolusjon har mistet terrain i den vesterlandske kultur, så beror det ikke bare på vantro, men også på kirkens stivbenthet i dogmatisk henseende. Kan så være. Jeg ville forresten iallfall i *denne* forbindelse heller nevnt kirkens passivitet ofte i sosial henseende. Men nok om det.

Brunner går over til en nærmere behandling av problemet *tro* og *historie* slik som det stiller seg fra kristent standpunkt. Han gjør oppmerksom på hvordan et historisk syn gjorde seg gjeldende i Zarathustras religion i Persia og åpenbart endog har influert på det jødisk-kristelige. Men mens man på persisk hold hurtig igjen gled tilbake i naturkyklosen, hvorfra man var utgått, fullender det historiske syn seg i kristendommen til troen på en historisk éngangs åpenbaring, som — hva man merker seg — etter Brunner samtidig som den er en éngangsskjeen, for troen også er noe kvalitativt *enestående* — noe *inkoordinabelt*. Det ene éngangssyn kan, som han meget klart fastslår det, konstateres av vitenskapen, det annet — det enestående er en trossak, som knytter seg til korset og viser over i trinitetslæren. Denne siste er da ikke bare metafysisk, men også eksistentielt å forstå. Nå ja, den klare distinksjon mellom den ene form for en éngangsskjeen, hvorav den ene er selvsagt og hører vitenskapens verden til, og den annen er noe inkoordinabelt og er gjenstand for tro er meget klargjørende. Det er ikke sjelden disse to ting blir sammenblandet. For øvrig tilføyer jeg at en historie åpenbart kan være av den art at jeg ikke kan erkjenne hva der er foregått uten samtidig å bli personlig engasjert. Det humane og trossynet er for så vidt parallelle om enn ikke realt samstemte.

Dette kunne B. lett fått fram, når han karakteriserer åpenbaringen først og fremst som et «Ruf-wort» — han kunne også med *Toynbee* ha talt om en utfordring som krevde svar. Kun må jeg for min del tilføye at jeg ved denne utredning savner et moment som tør ha en ganske vesentlig betydning for en rett forståelse av tingene. Det er et moment som hører det alminnelige historiebegrep til, men også får sin særskilte kristelige relevans og stiller særlige problemer, apologetisk og dogmatisk — nemlig

dette at historisk ikke bare betyr: Faktisk skjedd — det kan jo være noe meget irrelevant, som når et menneske skrår over en gate, og ikke *historisk* i full mening av ordet.

På dette punkt sier vår Conf. Aug. Art. XX sec. 23 meget treffende: «Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum notitiam historiae qualis est impiis et diabolo, sed significet fidem, quae credit non tantum historiam sed et *effectum* historiae.» Vi er her ved det meget viktige og i moderne tid meget diskuterte spørsmål om forholdet mellom hva man har kalt *troens Kristus* og *historiens Jesus*. Og vi blir minnet om at her sikkert ikke kan rå noen dualisme. Ganske visst må den historiske kritikk gå sin gang og bygge opp eller rive ned etter menneskelige sannsynligheter. Men troen ser her alltid en vesentlig sammenheng mellom troens Kristus og historiens Jesus.

Her savner man en nærmere utredning hos Brunner. Men i en viss motsetning til sitatet fra Aug, er det visstnok nå det *realt historiske* ved historiens Jesus som trenger til å betones overfor en tilbøyelighet til ensidig å holde seg til det apostoliske kerygma uten realt historisk grunnlag i historiens Jesus. Uten et slikt sammensyn har hverken troen eller håpet sann åpenbaringsgrunn å bygge på. Og hvis man ser noenlunde realistisk på dette og ikke lar seg forvirre av mindre formelle nuanseringer, vil man med letthet kunne se hvordan *historiens Jesus* både er beslektet med og fører hen til *troens Kristus*. Den synoptiske Jesus bruker nok for en del lavere kategorier enn menighetstroen (han fremtrer som sine disiplers lærer, en rabbi, en profet osv.); men disse lavere kategorier blir slik fylt av noe absolutt og evig at de likevel er helt beslektet med menighetstroen og viser vei fram til den. Overalt er nasareerens virke båret av vissheten om at han er noe enestående og har fullmakt til å utrette noe enestående, som har avgjørende evighetsbetydning for slekten og hvert lem av den fra første begynnelse av hans virke og inntil hin dag, da han sammen med Faderen skal dømme verden etter sitt ord og etter den fullmakt han har i alle ting, og dette glimter overalt mer og mindre fram — også når man lar kritikken gjelde, som på forskjellig måte skjelner mellom eldre og nyere lag i overleveringen. Selve tanken om Jesus som verdensdommer — sammen med Faderen — hører vel også til de harde steiner i overleveringen, som ingen kritikk kan få vekk. Slik viser alt det historiske fram til menighetstroen og gir denne et reelt grunnlag, som denne ikke kan unnvære. Det enestående ved denne kan ikke tenkes uten det enestående ved profeten av Nasaret. Det forundrer meg at B. straks det blir tale

om det inkoordinable så ensidig griper til korset alene og trinitetslæren. Det er noe uorganisk ved dette, som ikke stemmer med hans apologetiske interesser for øvrig.

Videre er det karakteristisk for Brunner at han til denne utredning om tro og historie også finner å måtte føye et spesielt kapitel om den kristne forståelse av tid og evighet. Jeg kan ikke se det annerledes enn at han her henger for meget fast ved sin gamle læremester Barths dualisme mellom tid og evighet, slik at evigheten, som Barth uttrykker seg, står perpendikulært på enhver tid og man således ikke kan tale om spesiell åpenbaringstid, hvor tiden er full av et særlig evighetsinnhold. Nå — B. er jo ikke så dualistisk på dette område som han tidligere har vært, for han har i kapitlet om parusien (pag. 9) et sterkt forsvar for parusien som noe fremtidig historisk virkelig, som først gir det hele mening, og her opererer han også med sitt tidligere nevnte teantropologiske syn. Men i kapitlet om oppstandelsen hører vi igjen andre toner. Pag. 168 dadler han at man gjør Herrens dag til en dag innenfor historien, nemlig dennes siste dag, og pag. 169 hører vi at der må gjøres alvor av inkommensurabiliteten mellom det tidlig-jordiske og det himmelsk-evige. Men da er vi jo virkelig igjen ved Barth, som hevder sin absolutte dualisme mellom tid og evighet og vil frabe seg parusien som et «grovt teatralsk, brutalt oppstyr ved tidenes ende». Men da må det også være tillatt å si at til et spørsmål som dette om forholdet mellom tid og evighet må man ta en *prinsipiell* stilling. Ved å fjerne visse anstøtelige uttrykk slik som Brunner her har gjort — men ellers ikke ta bestemt avstand fra Barths dualistiske syn —, oppnår man intet vesentlig.

Ser man nærmere til, så legger man merke til hvordan B. sterkt polemiserer mot *Oscar Cullmann* med hans «*Christus und die Zeit*», hvor C. bl. a. uttaler, at for å forstå det kristne her rett, gjør man rettest i å tenke så ufilosofisk d. e. så eksistentielt som mulig om tiden, nemlig vesentlig som den fremadskridende tidslinjen. B. vil ikke være med på dette — og dog tør det være at C., når alt kommer til alt, er mer i overensstemmelse så vel med det kristelige som med et renset, kritisk-filosofisk syn.

Jeg tør ikke gå i detalj med disse rett vanskelige problemer, men jeg gjør oppmerksom på at filosofen *H. Reichenbach*, som har skrevet en meget anerkjent bok: «*Die Philosophie des Raumes und der Zeit*», hvor han søker å oppsummere resultatene av disse diskusjoner, som har vært ført, bl. a. uttaler (pag. 13 ned.) at når man føyer tiden inn som en fjerde dimensjon ved siden av rommets tre, så mister ikke derved tiden sin karakter av tid — den

virkelige tid — tidslinjen. Likedan uttaler han — hva som etter min mening er godt å få forstand av overfor altfor luftige spekulasjoner på disse områder — at matematikken med hele dens formelspråk på disse områder bare kan uttale seg om *muligheter* — men hvilken mulighet som er *virkelig,* må våre *erfaringer* avgjøre. Spekulasjoner over firdimensjonale vesener slik som *Heim* har bygd dem opp, har vel i virkeligheten liten apologetisk verdi; kun må man ikke overse at matematikkens formelspråk — selv om det bare gjelder muligheter — har og har hatt en veldig betydning for vitenskapens pionérarbeid på disse områder, og har ført til geniale nye erkjennelser som *Einsteins* relativitetsteori, hvis rekkevidde dog vel ennå ikke er utdebattert. Tross alt dette: Tiden, den virkelige tid, er bare en formel strukturbeskaffenhet, etter hvilken vi opplever sansefenomener og vårt psykiske liv forløper. Tidslinjen går og går uten å la seg anfekte av den kantiske antinomi mellom endelig og uendelig. B. er som sagt her uklar. Han har en avgjort tilbøyelighet til med *Heim* å se på tid og evighet som formale motsetninger: Det polare og det overpolare plan, men i visse sammenhenger aner han at det er innholdet som bestemmer formen — tid og evighet, og at evighet er et liv som hersker over men ikke opphever tidssuccesjonen. Men så er han for meget dialektiker igjen til å la dette gjelde, og det er etter min mening uholdbart, for av dette henger til sist troens syn både på en virkelig historisk åpenbaring og på det teantropologiske som Brunner bygger på. Jeg mener med det fremholdte å være i faktisk overensstemmelse med teologen *H. W. Schmidt* med hans grundige: «Zeit und Ewigkeit» — selv om terminologien ikke akkurat faller sammen. Sikte og resultat er dog det samme. Der *kan* ikke være noen *formell* motsetning. Det stenger både for åpenbaring i kristelig forstand og for inkarnasjonen. Brunner *vil* åpenbart hevde det bibelsk-realistisk-historiske syn, men er for meget dialektiker til å få det til. Han pendler fram og tilbake. Han siterer med tilslutning *Heims* sats, at tiden er vår største lidelse, og dog skulle jo tiden være noe nøytralt, bærer både av godt og ondt, av verdifullt og verdiløst. Vil man komme til klarhet her må man vel sondre mellom *tid* på den ene side og *timelighet,* som binder oss til forkrenkelighet og synd, mens tiden står åpen for evighetsinnholdet. Brunner har et fortreffelig avsnitt om døden — ekte kristelig innsikt —, men det forutsetter, tror jeg, en slik distinksjon.

Det kan så ha sin interesse til orientering å nevne at B. i kap. 6: «*Die Ekklesia als Gegenwart des Zukünftigen und Revolutionierung der Revolution*» gir den karakteristikk av den teologiske situasjon

på området, at noen taler om *realisert eskatologi* som den engelske teolog *Dodd* — realisert nemlig ved pinsen, andre som den bekjente *Albert Schweitzer,* stiller Jesus og urmenigheten helt på linje med det jødiske som gjaldt det noe blott og bart fremtidig, atter andre ser det avgjørende kristelige i det som allerede *er* skjedd, men hevder også som vesentlig at der er en avslutning fremtidig, således *Cullmann, E. Schweitzer* og *Kümmel* hvor også *Brunner* må regnes hen, mens for andre det fremtidige blir blott og bart myte, således instar omnium *Bultmann.*

Brunners bok ligger tross visse uklarheter som sagt avgjort på en positiv linje. Han hevder at alt står og faller med evighetshåpet som noe fremtidig, og driver i dette kapitlet en kraftig apologi og kulturkritikk nettopp på denne linje. I virkeligheten kan, hevder han, det moderne verdensbilde hverken si Nei eller Ja til dette — likså litt som det kan benekte eller bekrefte den nåværende frelse. Men det moderne menneske oppfatter dette med evighetshåpet som en umulighet ut fra vårt verdensbilde og ser så på menneskelivet a la *Heidegger* i dets egentlighet som en *Sein zum Tode.* Hermed havner man i den rene håpløshet — radikalisme, nihilisme eller kynisme — je nachdem. Vissheten om det kommende ligger i den nåværende frelse — eller vel tydeligere sagt: i den Gud som frelser — «Abrahams, Isaks og Jakobs Gud» — ikke filosofernes gud, men åpenbaringens levende, personlige Gud — den Gud om hvem Jesus sier at «Gud er ikke dødes Gud, men levendes, ti for ham lever de alle», og hos den Frelser som sier: «Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, om han enn dør, skal han dog leve» osv. Den Gud som har skapt verden, skulle han ikke også kunne nyskape den etter sitt løfte — men naturligvis må vi huske på Skriftens tilbakeholdenhet med å forklare, dens symbolske karakter. Den taler om det *vesentlige nye* som kommer i det fullendte gudsrike og kanskje enda mer om det gamle som viker bort, men sier intet nærmere om tingenes hvorledes. Det blir her tale om virkelig tro. Muligheten for jordens og universets undergang ser vi: Nihil obstat, sier Brunner. Men verdensfornyelsen? Den bare begrunnes på Skriften og den begynnende fornyelse her i våre hjerter ved Ånden.

Brunners bok må studeres. Den inneholder meget verdifullt stoff til ettertanke, og han bringer på mange måter N. T.s levende syn til gyldighet overfor forflyktigelser. Men der er og blir visse uklarheter — således hans historiebegrep. Klar er vel heller ikke hans polemikk mot *Bultmann,* så velgjørende bestemt den ellers er i sin avvisning. Den er holdt på den linje at når B. vil omskrive Skrif-

tens konkrete uttrykksmåte med mer abstrakte uttrykk, så forandrer han samtidig dens innhold. Det kan være riktig nok. Men vil Bultmann innrømme at det egentlige ved hans synsmåter er deres abstrakthet, og kan man egentlig påstå det? Allerede troen på en personlig Gud må sies å være mytisk, etter Bultmanns forutsetninger, hevder Brunner, og på denne måte vil han føre Bultmann in absurdum. Jeg mener her må tas opp en realdebatt. Guds styrelse av historien ved ord og ånd ligger på et annet plan enn det mytiske, og det er det jødisk-kristelige syn, men Bultmanns eget verdensbilde er et lukket univers hvor Gud så å si ikke kan komme til. Men dette verdensbilde er selv en vilkårlighet, som ikke kan sies å høre med til det moderne verdensbilde. Nå skriver naturvitenskapsmenn som matematikeren *H. Weyl* om «The open univers». Men la det være. Den bestemte avvikelse fra Bultmann viser seg iallfall sentralt kristelig deri at Brunner understreker, at mens Bultmann oppfatter Jesu oppstandelse som en mytisk forestilling, som skal markere dødens forsoningsstiftende betydning og dermed gjør også døden til noe mytisk, så fastholder Brunner med stor styrke — under oppgjør med kritikken — oppstandelsens historiske karakter og dens fundamentale betydning sammen med korsdøden som grunnlag for frelsen. Og han styrker etter mitt skjønn sin posisjon meget ved å oppta den troendes død og oppstandelse sammen med Kristus som et vesentlig moment i frelsen. Den stedfortredende offer- og straffe-tanke kan jo lett tolkes som primitiv mytologi overført på en historisk person, og naturligvis har man også i andre religioner mystiske tanker om en åndelig avdøen og levendegjørelse sammen med guden, men denne tanken om å dø og oppstå sammen med Kristus har i N. T. fått et så egenartet innhold og er samtidig så realistisk og positivt-etisk gjennomført at det skiller seg bestemt ut fra det mytiske — og overfor nåtidens reserverte holdning overfor mystikk betoner B. med rette at om her er tale om mystikk, så er det en mystikk som er helt igjennom historisk fundert og derfor svarer til den kristne tro.

Det kunne være uendelig meget mer å si om Brunners bok, som er interessant nok til at man kunne ønske å følge ham ytterligere. Men det ville lett føre for langt bort fra bokens egentlige tema. Men vi skal forsøke ennå å gripe ut et par ting ved slutten av denne omtale.

Imidlertid er der et spesielt problem som vi først må ta opp: Det gjelder B.s forhold til den såkalte apokalyptikk, d. e. den form for eskatologisme som var levende i senjødedommen på Jesu tid. Så vidt jeg kan se finner det her sted et liknende forhold som det

vi fant å måtte konstatere når det gjaldt hans syn på forholdet: Tid—evighet og dermed sammenhengende problemer. Brunner er også her uklar, og det får sine ganske vidtrekkende konsekvenser. På den ene side opptar han i fremstillingens løp tankemomenter fra apokalyptikken (jeg kan ikke påvise dette i enkeltheter, men det møter en stadig ved gjennomlesningen). Men så tar han i kap. 7 plutselig prinsipielt avstand fra apokalyptikken idet han her avfeier den sammen med «Die Utopie des Millennium» — et underlig énsporet resonnement pag. 74 flg., liksom han også her bedømmer spørsmålet om muligheten av en åndelig verdensfornyelse ved kristendommen i negativ retning ut fra påvisningen av at Mayflowerekspedisjonen, og likedan William Penns Pennsylvania endte som skuffelser, og i det hele drar han en konklusjon i negativ retning ut fra den omstendighet at mennesker «som med fullt alvor vil være kristne», viser seg dog ikke å kunne unnvære den verdslige øvrighets tvangsmakt.» Dette er dog i mine tanker å gripe spørsmålet an ut fra altfor utvortes målestokker, som han altså gjør i dette kapitlet pag. 74 flg.

Vi må søke å komme fram til en avgjørelse av spørsmålet på en annen måte. Nå er det så at den senjødiske apokalyptikk var avgjort eskatalogisk, lengtet etter det hinsidige gudsrike. Men den hadde også mange underlige politiske spekulasjoner og likedan spekulasjoner over ytre tegn som skulle gå foran disse katastrofer, og man kan finne meget av dette stoff abstrust og lite oppbyggelig. Allikevel er her grunntendenser som harmonerer med det kristelige, og i virkeligheten er den opptatt i N. T. og utformet til et sammenhengende syn på historien mellom Jesu komme i ringhet og fornedrelse og til parusien med herlighetsrikets gjennombrudd, et verdifullt syn som B. går glipp av på grunn av sin uklarhet. Man tenke på Jesu apokalyptiske tale Matt. 24 og gjenklangen derav i de apostoliske brev. Men man må være oppmerksom på hvordan emblemene fra det jødiske visstnok opptas i men også omdannes av det kristelige, får et annet innhold og en annen ånd i seg. Ikke minst gjelder dette med idéen om *tegnene*. De opptas nok i det kristelige, men omdannes også slik at de rett forstått ikke er kronologisk beregnelige, men mer uttrykk for menighetens livsgang og arbeidsoppgave fra Herrens første til hans annet komme. Ellers blir det eksegesens sak i enkeltheter å søke å klargjøre forholdet mellom det jødiske og det kristelige ved dette. Fra Jesu komme i fornedrelsen og til parusien går synet. Det er et syn fullt av spenning og motsetninger — pessimistisk og dog fullt av en ukuelig optimisme, for trengselen skal tjene til å lutre menig-

heten, og under alt skal der også være en *ytre* fremgang særlig i den seierrikt fremtrengende misjon, og lignelsene om surdeigen og sennepskornet sammen med andre elementer i N. T. berettiger også til i fremtidshistorien å se momenter av en fremadskridende kristelig kultur uten å komme inn i de ensidigheter som man kaller *aktivisme* eller *sosial gospel*. Dette gjelder selv om det er særlig krisetidene som dominerer bildet. Av sjelesørgeriske grunner? Ellers tør jeg henvise til hva der sammenhengende er utviklet om disse ting i *min* Dogmatikk pag. 499 flg.

Tanken om tusenårsriket er bare en utløper av hele dette syn, og det må åpenbart metodisk være uriktig å la synet stå og falle med tusenårsriket. Da fikk heller tanken om tusenårsriket falle som noe jødisk, mens synet ellers er for sterkt forankret i hele N. T. til at man tør slippe det. Dog er det jo heller ikke utelukket at man vil kunne finne en holdbar kristelig mening også i tusenårsriket skjønt det er gåtefullt nok. Iallfall gjelder det om Apok. 20 at her nok er tale om et tusenårsrike, hvor de tusen år sikkert hører billedspråket til, men der er en annen ånd i det enn i det jødiske. Her står intet om at Jesus skal komme igjen som konge i et jordisk-himmelsk mellomrike. Men der står at disse som oppstår — man kan spørre om legemlig eller åndelig? — skal regjere med Kristus på *åndelig* vis som *Guds og Kristi prester*, som det heter. Ellers er det sikkert det ene Kristi komme som fyller hele den mellomliggende historie med sin spenning, sin kamp og sin jublende tro, og om tidspunktet for denne har Frelseren sagt at han vet ikke tid eller time, og enhver beregning av dette på kronologisk vis er i virkeligheten fremmed for den kristne tro, men hører det jødiske til.

Det er Guds rike det gjelder i det kristne håp, ikke først og fremst menneskelig salighet. Derfor er også det nåværende og det fremtidige så inderlig sammenvokst med hverandre som det markeres i titelen på Brunners bok, og himmellengsel og troskap mot jorden må ses sammen. Den skjulte fornyelse her og den endelige der må ses sammen både praktisk og intellektuelt. Det er en grunntanke i Brunners bok, og den er vel også ubestridelig bibelsk. Brunner utvikler det meget gripende, kan man vel si, i kap. 16: «Die Vollendung der Menschheit im Reiche Gottes.» Guds rike er her etter Brunner heller ikke en ekklesia. Det er den menneskehet hvor *hjertet* gjelder. Hva han her utvikler fortjener oppmerksomhet. Det er, har det iallfall slått meg, kongenialt med hva Jesus sier om barnet — som B. selv former det: Ikke for intet er Jesus Kristus den som har oppdaget barnet og tilsagt det og det alene

betingelsesløst Guds rike. Her gjelder ingen rang, intet embete, intet fortjenestekors og ingen nobelpris, her er de menn som skapte historie, ikke i noe utmerket fremfor de anonyme millioner. Bemerkelsesverdig er også hva han sier om kulturen og dens tvetydighet: Var kultur ikke annet enn skaperisk liv, takknemlig lekende benyttelse av de krefter som Skaperen har nedlagt i skapningen, så hørte kulturen utvilsomt med i gudsriket — altså som den skjønne lekende kultur, ikke som den matnyttige! Brunner går ikke nærmere inn på problemet om Jesu *nære* gjenkomst hvori urkirken ble skuffet, men kan tenke seg løsningen ved en utsettelse i Guds langmodighet. Heller ikke gir han noen løsning av forholdet mellom den enkeltes fullendelse og den avsluttende dom, men ser jo godt at disse tanker ikke er utlignet med hverandre i N. T. Noen tankemessig utjevnet lære kan man vel heller ikke godt finne i N. T. Man får vel huske på at det i N. T. på disse områder dreier seg om situasjonspregede syner eller trosuttrykk — ikke om læreutsagn, og jeg tror neppe at man kan bringe disse tingene til noen klar læremessig løsning f. eks. ved som Luther og andre har forsøkt det, å gjøre noen kunster med tidsbegrepet slik at det ikke skulle eksistere for de avdøde. Vi er dog vel i virkeligheten nødt til å regne med at tiden er der. Vi er nødt til å skjelne mellom den ene og den annen tilstand, og der spørres om innholdet av det ene og det annet — og vi kan vanskelig gi bestemte svar, som er motsigelsesfri. Men vi må betone nødvendigheten av begge trosoverbevisninger: Den enkeltes inngang til å være med Kristus i kraft av enslags «judicum occultum», som våre dogmatikere talte om, og så alle tings avgjørelse i en alminenlig verdensfornyelse og oppstandelse. Men også her er det grunn til å gjøre oppmerksom på hvor lite Skriften gir oss et i tid sammenhengende motsigelsesfritt bilde. Snart tales der om en domsforhandling — bøkene hvori alt står oppskrevet —, snart sies det at de troende skal få møte Frelseren i luften når han kommer. Der tales også om at den ene tas og den annen lates tilbake når han kommer. Det er, så vidt jeg skjønner, ikke tilstrekkelig grunn til av dette å lage to kommer — ett til bortrykkelsen og et annet som man kaller kommet i skyen. Men det får vel bli stående ved at dommen anskueliggjøres på to måter — en mer reell og en mer ideell, selv om det også har sine vanskeligheter. Vi kommer tilbake til spørsmålet om en verdensfornyelse, som Brunner sikkert med rette oppfatter som et nødvendig moment i det kristne håp, og om hvordan det kan forenes med vårt moderne verdensbilde med dets ufattelige dimensjoner i rommet. Imellom betoner han at det ene er helt

nøytralt overfor det andre. Undertiden forsøker han seg med mer rasjonelle løsninger, f. eks. den idealistiske — Kants kopernikanske oppdagelse — at tingene retter seg etter våre tanker, ikke omvendt, eller som kantianeren filosofen *Cohen* har uttrykt det: Stjernene er ikke noe som står på himmelen — men de forekommer i astronomien. Eller: Hva er universet? En krusning på mine tankers hav. En krusning av hva? Det kan jo være smukt, og man griper uvilkårlig etter noe slikt. Men det er dog vel i grunnen å oppheve den objektive sannhet i det moderne verdensbilde, som var utgangspunkt for problemet, og for den pris bør man vel neppe kjøpe en løsning. Brunner selv synes heller ikke å ha megen tro på denne løsning, som han liksom aksepterer pag. 97. Man får vel i virkeligheten nøye seg med å betone at de uendelige dimensjoner i et verdensrom som det synlige univers, er noe helt annet enn uendeligheten — dybden av det som brytes i et menneskesinn, når det står overfor den levende Gud og spiller brikke om sin livslodds skjebne. Her kan bare Guds ord og kampen for å lyde det være avgjørende. Dette annet, svimmelheten overfor universet, kan jeg bare se som enslags *plassangst,* som det også ellers griper en f. eks. når man etter å ha vandret gjennom Venedigs endeløse trange smug plutselig kommer fram og står på den kolossale Markusplassen. Også dette vi her taler om, er en plassangst — som ikke har noen ytterligere betydning. Den kan overvinnes i troen på Guds nådesåpenbaring i Jesus Kristus og på Skaperens ubetingede herredømme over sin skapning, og at denne hans skapervilje er tjener for hans frelsesvilje i Jesus Kristus vår Herre. Der kan ellers bare bli tale om symboler for å uttrykke det for tanken uoverskuelige og ufattelige — og å illustrere ut fra et gammelt eller et moderne verdensbilde kan være relativt likegyldig all den stund det handles om en fullstendig verdensundergang og verdensfornyelse, cfr. Hebr 2, 10—12. Vi har ikke vanskelig for i våre dager å forestille oss vår klodes, ja universets undergang: Nihil obstat, sier B. med rette, hørte vi. Men en fullstendig verdensfornyelse slik det kristne håp på Skriftens grunn tror på det, det går vel saktens over vår fatteevne, men det som er det praktiske ved det, anskueliggjøres ved at det tales om at der skal bli en ny himmel og en ny jord, hvor rettferdighet bor. Og: «Se Guds bolig er hos menneskene, og han skal bo hos dem; og de skal være hans folk, og Gud selv skal være hos dem og være deres Gud; og han skal tørre hver tåre bort av deres øyne, og døden skal ikke være mer, og ikke sorg og ikke skrik ei heller pine skal være mer, for de første ting er vekne bort.» Denne måte

å anskueliggjøre det på viser klart at her i særlig forstand blir tale om tro — men slik at her er en tydelig sammenheng med denesidig gudsliv, om det å smake noe av Guds ord og den tilkommende verdens krefter.

Slik anskueliggjøres verdensfornyelsen med hva den betyr for Guds rike blant oss, men dens vitenskapelige hvorledes får vi ikke vite noe om. Men dette er vel i grunnen vesentlig parallelt med hva vi har vennet oss til med hensyn til Skriftens tale om Skapelsen. Vi får nok greie — som professor Petersen pleide å uttrykke det — på «åndsplanens ledd» med Guds rike blant oss som tema, men ikke på det «naturvitenskapelige hvorledes».

Endelig — hva tankene om straff og lønn i det hinsidige angår som uten tvil spiller en stor rolle i Skriften og også vil gjøre det i den kristne fromhet, så skal jeg nå ikke gå i detalj med de ganske viktige og interessante spørsmål som her kunne være å diskutere eller kritisere Brunners anskuelse på disse felter, men bare gjøre noen mer summariske bemerkninger.

For det første er det jo klart at lønnen er en nådelønn — en fullendelse av det gudsliv som en kristen har fått leve her i kraft av Guds nåde i Kristus — en fullendelse under nye livsvilkår, og straffen — kan man si — en fullendelse i kraft av Guds dom over gudløshetens vesen, en avsløring av dens ulykke på en ny måte under nye forhold.

Problemet er her overalt i hvilken forstand her er tale om lønn og straff, idet det er klart at en falsk lønnssyke og en falsk frykt for straff og en berettiget visshet om at all troskap mot nådens Gud får sin lønn, og at der i kristenlivet er plass for en ærefrykt, ja frykt fordi syndige mennesker står overfor den evige dommer.

Jeg betoner at til tross for at lønnen er en nådelønn, så handles her om en virkelig lønn for utvist troskap i et kanskje meget krevende arbeid på nådens grunn. Det er på lønnen for utvist troskap det legges vekt i alle lignelser som Jesus bruker — og ikke på den bærende nåde. Vi lutheranere er vel særlig ofte for snare til å søke løsningen i dette med nådelønn.

Jeg må f. eks. tilstå at det alltid har forundret meg når man har kunnet få lignelsen om vingårdsmennene, som var leid til forskjellig tid, men alle fikk samme lønn, én penning, til å peke hen på at det hele dreide seg om en nådelønn. Det er jo opplagt at det ikke er *det* som er pointet ved lignelsen, men nettopp dette at lønnen er *like* stor for alle som får lønn. Det er m. a. o. den side av saken som her slår igjenonm, at gudslivet lønner seg for sin egen skyld, og der kan nok være grader i dette under forskjel-

lig ansvar og betroelse — som andre lignelser understreker, men *hovedsaken* blir etter lignelsen her det personlige gudsliv, frelsen eller personlighetens frigjørelse — eller hva uttrykk man nå vil bruke om denne ene store lønn for alle Guds barn her og hisset under nye livsvilkår — i himmelen. Det er og blir riktignok den vanskelighet ved alle disse tankene at den fromme tro på den Gud som meddeler seg til sine barn for å bringe deres gudsliv til fullendelse, og en falsk lønnssyke som setter noe som er forskjellig fra Gud, over samfunnet med ham selv, ligger tett opp til hverandre. Men der går dog en etter uttrykkene nesten umerkelig, men i sak ganske tydelig grense mellom from selvkjærlighet i Gud og syndig egenkjærlighet. *Pontoppidan* har sagt det meget enkelt og klart med sitt: «Jeg skal elske meg selv som *Guds* skapning, men vokte meg for syndig egenkjærlighet.» Og det er — skjønt saken kan være vanskelig nok både i tanke og liv — ingen grunn for teologiske paradoksmakere til ytterligere å lage uoverstigelige vanskeligheter eller dypsindigheter av dette.

DEN KRISTNES FELLESSKAP MED KRISTUS SOM MOTIV I DET 16. OG 17. ÅRHUNDRES LUTHERSKE SALMEDIKTNING

Av Per Lønning.

I det store og hele må man kunne si at den teologihistoriske forskning i altfor høy grad har forsømt å justere sine resultater gjennom analyse av salmediktning og oppbyggelseslitteratur. Hensikten med det følgende er i få og enkle streker å skissere utviklingsgangen fra reformasjon til pietisme, slik denne kommer til syne gjennom sammenligning av noen av tidsrommets betydeligste salmediktere. Nettopp ved å konsentrere oss om motivet: Kristussamfunn — vil svingningen og utviklingen kunne avleses aller tydeligst.

I sitt i mange måter fortjenstfulle verk «Barock und Aufklärung im geistlichen Lied», Marburg 1951, gjør Kurt Berger et forsøk på å trekke opp utviklingslinjen. Barokkens (ortodoksiens) spenningsfylte streben etter å forlike sjelen, verden og Gud, flyter gjennom pietismens Jesus-Liebe ut i opplysningens harmoni. Ortodoksiens mørke tordengud, «der Gott der Grimm und der Gnade», må stykke for stykke vike for den milde «Gott Vater».[1]) — Svakheten ved Bergers salmehistoriske studie er tydelig nok. Spørsmålet om reformasjonens og Luthers plass, om utviklingen fra reformasjon til «Barock», om ortodoksiens bestemthet av reformatoriske motiver osv. lates helt ute av betraktning. Det faste punkt er ikke Luther som utviklingens utgangspunkt, men Goethe som dens telos. Og så kan da heller Luther, for så vidt han kommer innenfor synsfeltet, betraktes som en ensom svale i forhold til den umiddelbart følgende epoke, som et forvarsel om den harmoni og den gudsbarnlige trygghet som utviklingen omsider skal vinne fram til.

Den tese vi da i det følgende vil utvikle og begrunne, går ut på at salmediktningen fra Luther og til opplysningen i det store og

1) Sml. Berger op. cit. s. 113 ff., 117 ff., 124 ff.

hele lar seg fatte som en entydig utviklingsprosess. Kristi nærvær hos sine troende betyr i Luthers salmer og i den konsekvente pietismes to helt forskjellige ting. Allerede i siste halvdel av 17. årh. kan man si at utviklingen i det vesentlige er fullbyrdet. Det 18. århundre betyr stort sett bare en avklarning i rasjonaliserende og moraliserende retning av det som allerede i slutten av det 17. århundre med makt og velde brøt seg fram overalt i kirkelivet.

Vi vil da først gjøre rede for Kristus-samfunnet som motiv i Luthers salmer. Dernest vil vi se hva samfunn med Kristus innebærer for tre av de mest populære salmediktere under 1600-tallets siste halvdel, nemlig Angelus Silesius, Heinrich Müller og Ahasverus Fritsch. For å danne oss et bilde av hvorledes utviklingen har gått for seg, skal vi så omsider stanse opp ved Johann Walter, Johann Heermann og Paulus Gerhardt.

1.

Vil man gjøre klart hva Kristus-samfunn betyr i Luthers salmer, kan dette skje i ganske få ord. *Luther* synger om en Kristus som er den veldige kontrasts og motsetnings mann: den store Gud av evighet som er kommet fattig og æreløs til verden. Dermed gjør Kristus seg da til ett med alle æreløse og arme og fører dem med seg til evighetens herlighet. Kristi store kontrast: kontrasten mellom det han er av evighet og den skjebne han tar på seg i verden, blir en prototyp på den kontrast han fører sine troende inn i: kontrasten mellom det disse er i kraft av den guddommelige nåde og det de som syndere synlig og konstaterbart er. Kristus-samfunn er trossamfunn: liksom Kristi herlighet var skjult i verden, er også Kristus-samfunnet skjult og lar seg ikke forestille som noe psykologisk besiddelsesdatum. Vi eier det bare idet vi stadig kjemper. Men midt i kampen og anfektelsen holder Kristus med guddomsvelde sine troende fast.

Er sprach zu mir 'halt dich an mich,
es soll dir ytzt gelingen,
Ich geb mich selber gantz für dich,
da will ich fur dich ringen.
Den ich byn deyn und du byst meyn,
und wo ich bleib, da soltu seyn,
unns soll der feind nicht scheyden.
Vergiessen wird er mir meyn blut,
dazu mein leben rawben:
Dz leyde ich alles dir zu gutt,
das halt mit festem glauben:
Den todt verschlingt dz lebe meyn,
meyn unschult tregt die sunden deyn,
da bistu selig worden.[2])

2) W III nr. 3 v. 6—7. (W= Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, I—V, Leipzig 1864—77.)

Der sohn des vatters, Gott von ard,
eyn gast yn der werlet ward,
Unnd furt uns aus dem yamer tall,
er macht uns erben yn seym saal.

Er yst auff erden kommen arm,
das er unser sych erbarm
Und ynn dem hymel machet reich
und seynen lieben Engeln gleich.[3])

Selv om hverken «Nu kjære menige kristenhet» eller «Du være lovet, Jesus Kristus» direkte slutter seg til eldre forbilder, er det også i disse salmene tydelig nok hvorledes Luther med forkjærlighet beveger seg i samme tankebaner som det beste av den oldkirkelige hymnediktning. Som vi ser det av hans oversettelser: som den naturligste ting av verden lar de «ambrosianske» hymner seg smelte inn i hans tankeverden uten at det på noen som helst måte kan tales om omdiktning. Et par eksempler kan i denne sammenheng interessere. Først fra hymnen «Veni redemptor gentium»:

Der du bist dem vater gleich,
fur hynaus de sieg ym fleisch,
Das dein ewig gots gewalt
ynn unns das kranck fleysch
enthallt.

Aequalis æterno patri
carnis tropæo accingere,
Infirma nostri corporis
virtute firmans perpetim.[4])

Så fra «A solis ortus cardine»:

Der selig schepffer aller ding
zoch an eins knechtes leib gering,
Das er das fleisch durch fleisch erworb
und sein geschepff nicht als verdorb.

Beatus auctor seculi
servile corpus induit,
Ut carne carnem liberans
ne perderet quod condidit.[5])

Noe for seg står i denne forbindelse bare et vers i «Fra himlen høyt jeg kommer her». Også denne salmen, «ein kinderlied auff die Weinacht Christi», beveger seg i motivkretsen: Kristi rikdom, Kristi fattigdom og disses betydning for troen. Men plutselig bryter en annen billedbruk inn:

Ah, mein herzliebes Jhesulin,
mach dir ein rein sanfft bettelin,
Zu rugen in mein herzens schrein,
das ich nimer vergesse dein.[6])

Overgangen er ikke bare rent formell. Det dreier seg samtidig om en overgang fra forkynnende til tilbedende tiltale. Termino-

3) W III nr. 9, v. 5—6. — 4) W III nr. 16, v. 6, sml. W I nr. 12 og W II nr. 755. — 5) W III nr. 17, v. 2, sml. W I nr. 48 og W II nr. 756. Her kan også sammenlignes oversettelsen av Te Deum, W III nr. 31, særlig linje 25—43, sml. W I nr. 26 og Victimæ paschali laudes, W III nr. 15, W I nr. 199. — 6) W III nr. 39 v. 13.

logien kommer nærmere opp til middelaldermystikkens enn til den oldkirkelige inkarnasjonsteologis. Det sterkt dynamiske som ellers er konstitutivt for Luthers omtale av den nærværende Kristus, synes erstattet av det mer statiske: Kristi harmoniske og ubrutte iboen i menneskehjertet. — Men samtidig viser så vel hele salmens sammenheng som dens tilstrebet barnlig-enkle uttrykkssett at man ikke kan gjøre verset til gjenstand for teologisk konsekvensmakeri. Om et statisk fruitio Christi dreier det seg minst av alt. Det er takknemlighet over at Gud gjør seg lik med syndere for å gjøre syndere lik med Gud, som her spontant omsetter seg i glad lovsang. Hjertet åpner seg for Jesus-barnet ikke *for* dermed *å* oppnå noen særskilt velsignelse, men *fordi* det allerede har fått del i frelsen. Og derfor kan tilbedelsen bryte fram som takknemlighetens naturlige konsekvens. Dette er i sammenhengen det avgjørende point, og her er det en senere tids religiøse lyrikk så markant kommer ti å skille seg fra reformatoren.

II.

La oss straks gå over til motsetningen. Når vi her velger å begynne med *Angelus Silesius* (= Johann Scheffler, 1624—77), enda dennes lyrikk for en stor del kom til å se dagens lys etter hans konversjon til romerkirken, er dette likevel ikke ubegrunnet. Schefflers kristendomsforståelse synes i alt vesentlig å være festnet lenge før han i navnet brøt med den lutherske kirke. Hans senere forsøk på å bøye sin mystikk inn i romerkirkens sakramentale ramme virker heller ikke umiddelbart naturlig eller overbevisende. Til dette kommer også at hans lyrikk har hatt sin langt største innflytelse på protestantisk mark. Det kan hans plass innenfor de protestantiske salmebøker ennå i dag bevitne.

Heller ikke hos Scheffler mangler bevisstheten om syndenes forlatelse som en integrerende del av kristenforholdet.[7]) Men det er synd å si at dette er motivet som sterkest engasjerer hans dikteriske talent. Det mest fremtredende i Schefflers lyrikk er lystmotivet. Med forkjærlighet fremstilles den kristnes forhold til Kristus i erotiske bilder. Eller det tales om bien som drikker seg beruset av rosens honning: «Lass meine Seel ein Bienelein / auf deinen Rosen-Wunden sein».[8])

7) Sml. f. eks. F V nr. 426, 432, 452, 2—3. (F = Albert Fischer: Das deutsche evangelische Kirchenlied des siebzehnten Jahrhunderts, I—VI, vollendet von W. Tümpel, Gütersloh 1902—16.) — 8) F V nr. 424, omkvedet.

Ach dass ich doch nur möchte seyn
Gleich wie ein kluges Bienelein!
Sie wolt' ich mich erheben:
Ich hinge mich an seine Brust
Und bliebe da nach Wuntsch und Lust
Biss ich zerfliesse, kleben.[9])

Verden er tom og innholdsløs, den tilfredsstiller ikke menneskets trang til lykke.

Keine Lust ist auff der Welt,
Die mein Hertz zu frieden stellt;
Dein, O Jesu, bey mir seyn
Nenn ich meine Lust allein.[10])

Derfor roper salmedikteren til Jesus: kom snart og gi meg det i den evige kjærlighetslyst! — en bønn som vel å merke ikke er så meget eskatologisk som rent psykologisk å forstå: det er den gledebringende Jesus-opplevelse som påkalles.

Drumb so komm doch bald zu mir
Und erfreue mich mit dir;
Schleuss mich in die Armen ein,
Die für mich verwundet seyn.

Lass mich in den Armen
Deiner Huld erwarmen;
Lass mich dich genissen
Und in deinem Lichte,
Schönstes Angesichte,
Deine Lippen küssen.[12])

Reich mir deinen süssen Mund,
Thu mir deine Liebe kund;
Druck mich an die zarte Brust,
Die mir ewig schaffet Lust.[11])

Deine Liebes-Küsse
Sind für Zukker-süsse;
Dein Geruch ist gänzlich gleich
Gott und seinem Himmelreich.[13])

Det er tydelig at det her dreier seg om en Kristus-opplevelse som har sin innerste mening og sitt hjerteslag, ikke i troen på at Kristi ringhet og fattigdom er mine synder som han har tatt på seg, og at hans rikdom og herlighet er blitt meg forjettet i evangeliet, men i erfaringen av en reell forvandling. Kjærlighetsforeningen med Kristus betyr at grensen mellom ham og oss på synlig og følbar måte slettes ut.

Die betrübte Seele
Jauchzt in ihrer Höle,
Denn du tränkst sie wie ein Strom,
macht sie heilig, satt und fromm.[14])

9) F V nr. 454, 4. — 10) F V nr. 411, 3, sml. også versene 4 og 5. — 11) F V nr. 410, 5–6. — 12) F V nr. 442, 2. — 13) F V nr. 447, 5. — 14) Idem v. 3.

Du ewges Wollust-Meer, wann wirst du mich recht tränken,
Und ganz und gar in dich und deinen Blitz einschlukken?
Wann fällt das Fünklein, meine Seele,
Ins Feuer deiner Gottheit ein?
Wann soll's sambt ihrer Leibes-Höle
Mit dir ein einge Flamme seyn?[15])

Det er i denne forbindelse ikke noen grunn til å stanse lenger opp ved Angelus Silesius. I stedet skal vi se på et par beslektede samtidige. Hos den innenfor protestantisk kirkehistorie noksom navnkundige *Heinrich Müller* (1631—75) hentes stoffet også i høyere grad enn hos Angelus Silesius fra Høysangen. I Müllers religiøse lyrikk vil man lete ganske forgjeves etter anger og bedrøvelse over egen synd. Her er intet «Aus tiefster Not», bare et «Kombt, ihr rauhen, frechen Sünder», som med brask og bram vender seg til de «uomvendte».[16]) Riktignok mangler heller ikke sorgens og bedrøvelsens dempede tone. Men sorgen gjelder den elskede som ikke lar seg finne. Kristenlivets store problem samler seg i klagen over den elskede som har gjemt seg. Karakteristisk er her to nøyaktig parallelt diktede sanger. Like høylydt som den første klager over vennen som er gått bort og som ikke gir sine lifligheter til syne, like himmeljublende priser den andre kjærligheten som har latt seg finne:

Er gab sich zu geniessen
Mit tausend Liebes Küssen,
Den meine Seele liebt,
Der mich vorhin betrübt.[17])

Ellers er det hos Müller, som hos en rekke av f. eks. middelalderens mystikere, tydelig hvorledes kristenlivet får hele sin indre rytme gjennom Kristus-kjærlighets-opplevelsens inntreden, resp. dens ikke-inntreden. Kristus-forholdet absorberes av den religiøse følelses intensitet. Tilsvarende dette synes da også med rene ord å bli sagt at Kristus-opplevelsen i seg selv først og fremst får betydning som utløsende årsak til at mennesket kan oppleve sin egen religiøse følelsesfylde:

Wann mich deine Liebes-Flammen,
Süsser JEsu, zünden an,

15) F V nr. 456, 4. — 16) F V nr. 543. Det Jeg som i diktets annen halvdel bekjenner sine synder, synes på grunnlag av vers 14 ikke å kunne oppfattes som forfatterens eget. Det dreier seg om en bekjennelse som de tiltalte «syndere» oppfordres til å ta i munnen. — 17) F V nr. 549, 5. De to parallelle diktene er 548 og 549.

Wann du Leib und Seel zusammen
Führest auff den Wollust-plan,
So bricht alles, was in mir,
Wie ein voller Strom herfür.[18])

Betydeligere som salmedikter er vel likevel *Ahasverus Fritsch* (1629—1701). På mange måter er Fritsch formelt sterkere avhengig av den kirkelige salmediktningstradisjon enn f. eks. Müller er det. Dermed stiller han fortolkningen overfor problemet: hvilken vekt skal man legge på de tradisjonelt luthersk-kirkelige uttrykk? Er de rett og slett arabesker og ubetonede reminiscenser, eller er de vitnesbyrd om reell sammenheng og saklig tilknytning? Umiskjennelig evangelisk lyder et vers som følgende:

Weil du zu erst mich hast geliebt,
wil ich dich lieben wieder.
Ich habe dich zwar sehr betrübt,
Doch fall ich für dich nieder
Und bitte dich
Herz-inniglich:
Lass Gnade für Recht gehen,
Wie könt ich sonst bestehen?[19])

Men i denne forbindelse kommer man ikke forbi at samme dikter i en langt mindre tradisjonspreget stil også har sagt det diametralt motsatte:

MEinen treuen Jesum liebet
Mein Hertz nunmehr ganzt allein
Und sich ihm in Lieb ergiebet,
Wil auch ewig treu ihm seyn;
Es hat sich so hoch verbunden,
Ihn zu lieben, ihn zu loben alle
Stunden.

Jesum lieb ich, Jesum lob ich,
Jesum lass ich nimmermehr.
Auff ihn leb ich, auff ihn sterb ich,
Nach ihm mich verlanget sehr.
Mein Hertz hat sich hoch verbunden etc.

Drumb, ô Jesu, meine Liebe,
Lieb auch du hergegen mich,
Treu und Liebe an mir übe
Immer und beständiglich,
Weil mein Hertz sich hoch verbunden
etc.[20])

Her lar det seg jo ganske tydelig fastslå, for det første at dikteren uten ringeste nølen proklamerer sin eksklusive Jesus-kjær-

[18]) F V nr. 540, 6. Hele nr. 540 er en allegoriserende parafrase av Cant. 7, 11 f. — [19]) F V nr. 601, 6. — [20]) F V nr. 592 v. 1, 6 og 7.

lighet, for det andre at han utber seg Jesu kjærlighet som et passende vederlag. «Drumb», «hergegen» og «weil» i sist siterte vers taler i så måte sitt tydelige språk. Riktignok er kjærlighetens gjenstand «meinen treuen Jesum», men hva denne Jesu «Treue» skulle bety for kjærlighetsforholdet, er det ikke reflektert nærmere på. Hele vekten faller på proklamasjonen av den talendes egen kjærlighet og på bønnen om en tilsvarende gjenkjærlighet. Overskriften lyder da også: «Jesus-Liebe und Gegen-Liebe», og «Jesus-Liebe» er her utvilsomt å forstå som kjærlighet *til* Jesus. Den «Gegen-Liebe» som Jesus skjenker sine elskere, faller da også helt sammen med opplevelsen av et følelsens klimaks:

> O JEsu! mein Bräutgam, wie ist mir so wohl,
> Dein Liebe, die macht mich ganz truncken und voll.
> O selige Stunden!
> Ich habe gefunden,
> Was ewig erfreuen und sättigen soll.
> Du hast mich, O JEsu! recht reichlich erquickt
> Und an die Trost-Brüste der Liebe gedrückt,
> Mich reichlich beschencket,
> Mit Wollust getränket,
> Ja gäntzlich in himmlische Freude verzückt.[21])

Gjennom betraktning av disse tre diktere har vi etter hvert dannet oss et tydelig omriss av en Kristus-opplevelse som skiller seg temmelig radikalt fra den vi har kunnet iaktta i Luthers salmer. Mens Luther står som videreforer først og fremst av den ambrosianske hymnediktnings motiver, henter den gryende pietismes religiøse lyrikere med forkjærlighet sine motiver fra den bernhardinske brudemystikk. «Jesu dulcis memoria» var allerede i middelalderen et yndet oversettelsesobjekt i Tyskland.[22]) Veien fra middelaldermystikk til pietisme er altfor komplisert til at vi i denne forbindelse kan gå nærmere inn på dens mange forgreninger. At en slik vei eksisterer, og at den er blitt flittig trafikert, tør imidlertid våre tre diktere være tydelige vitnesbyrd om.

III.

Interessen i det følgende er da å kaste lys over utviklingen innenfor luthersk salmediktning gjennom å plasere to av dens mest fremtredende skikkelser, nemlig Johann Heermann og Paulus Gerhardt i forhold til polene: Luther / Angelus Silesius.

21) F V nr. 602, 1, 2. — 22) W I nr. 183, W II nr. 810, 811, 812, 817.

Det er jo tydelig nok at under det meste av det 17. århundre lever så å si to epoker side om side uten at man kan si de har forbundet seg med hverandre på noen organisk måte.[23]) Man har gjerne forsøkt å fremheve en eller annen «Kirchenlied» hvis gjennombrudd i kirkelivet skulle markere overgangen til den nye og «subjektive» epoke, f. eks. Johann Francks «Jesu, meine Freude» fra 1650, eller man har gått helt tilbake til Philipp Nicolais «Wie schön leuchtet der Morgenstern» fra 1599. Faktum er at man i denne sammenheng også ville kunne forsvare å gripe helt tilbake til Luthers medarbeider *Johann Walter*. Dennes innsats faller jo vesentlig på musikkens område, men samme Walter har også vært en ganske fin poet. Den ypperste av hans salmer er utvilsomt hans «Herztlich thut mich erfrewen», som i utdrag også forekommer i Landstads reviderte.[24]) Her skildres med glødende ord Lammets himmelske bryllupsfest, uten at det likevel kan sies at bildene løsrives fra den eskatologiske spenningsbevissthet og dermed selvstendiggjør seg som et åndelig vellystmotiv. Det samme kan man derimot ikke si om et av hans andre dikt, som han for sikkerhets skyld har måttet forutskikke bemerkningen: «Dies Liedlein, obs wol Weltlich scheint, / Wird alles Geistlich doch gemeint.»

Holdselig meins hertzen trost,
mein Blümlein von der liebe,
Dein lieb mich hat aus not erlost,
darumb will ich mich ube,
Das ich Ie Lenger Ie Lieber dich
von hertzen möcht gewinnen,
bey dir mich frewen ewiglich,
in deiner liebe brinnen.

Liebeuglein und fein gilbig har
hastu, die mir gefallen,
Dein Mund ist rot mit Purpur zwar,
der liebet mir für allen,
Ich dencke an dich Tag und nacht,
von deiner lieb ich singe,
mein seel und geist dein frölich lacht,
für freuden offt ich springe.

Mein höchster schatz, ich bitte dich,
du wölst dich mein erbarmen,
Gib mir dein kuss und hertze mich,
la mich bey dir erwarmen,
Und wöllest, wie ich hoff zu dir,
in deinen schutz mich fassen,
mit hülffe, lieb und gunst gegn mir
mich nimermehr verlassen.[25])

Om veien til Angelus Silesius enda er uhyre lang, lar det seg vel ikke nekte at et første famlende skritt er tatt: opplevelsen av Kristi

23) Sml. Berger s. 114 f. — 24) W III nr. 219, særlig vers 14—23. Sml. Landstad rev. nr. 494. — 25) W III nr. 228 vers 1, 5, 6.

kjærlighet har i noen grad løsgjort seg fra troen på Kristi kjærlighet som den rettferdiggjørende nåde. Den er blitt en gledeskilde *ved siden av* troen på syndenes forlatelse.

Går vi så til *Johann Heermann* (1585—1647), møter vi en tydelig uutjevnet dobbelthet. Her innordnes Kristus-fellesskapet til dels åpenlyst under fruitio-motivet, mens det i andre sammenhenger så avgjort er den lutherske frelsesproblematikk som er sangens alfa og omega. Og i det store og hele synes det også ganske avgjort om det er her salmedikterens hjerte banker. Det er i denne forbindelse betegnende at hans mest utpreget mystisk-klingende dikt er skrevet på bestilling og oppskrift av en annen, en assessor von Koltwitz.[26]) Tidens gryende moderne smak er ikke dikterens egen, men han lar seg likevel bruke av den. Til dels kan han også gjøre tidens tanker og uttrykksformer til sine egne:

Durch deine Krafft treff ich das Ziel,
Dass ich, so viel ich sol vnd wil,
Dich allzeit lieben könne.
Nichts auff der ganzen weiten Welt,
Pracht, Wollust, Ehre, Frewd vnd Geld,
Wann ich es recht besinne,
Kann mich
Ohn dich
Gnugsam laben.
Ich muss haben
Reine Liebe;
Die Tröst, wann ich mich betrübe.[27])

Særlig i forbindelse med nattverden bryter tanken på Kristussamfunnet som et statisk kjærlighetsfellesskap gjennom:

Kom, meine Frewde, kom, du schönste Krone!
JESUS, kom vnd in mir wohne!
In mir will ich dich mit Gebet offt grüssen,
Ja mit Lieb vnd Glauben küssen.
Kyrieleison.
Bringe mit, was alle Welt erfrewt,
Deiner Liebe süsse Lieblichkeit,
Deine Sanfftmut vnd Geduld,
Die Frucht deiner Gnad vnd Huld.
Kyrieleison.[28])

26) F I nr. 357. — 27) «Von der Liebe, die ein Christlich Hertz zu Jesu tregt und noch tragen will,» F I nr. 340. Sitert er v. 3. Bemerk metret («Das Morgensternlied»); dette er neppe helt tilfeldig valgt. — 28) F I nr. 337, 8.

Eller som det noe forsiktigere kan hete:

O sey und bleibe mein! O sey und bleib in mir,
Unnd lass mich ewiglich auch seyn inn unnd bei dir.[29])

Eller:

Kom in mein Hertz, las mich mit dir
Vereinigt bleiben für und für.[30])

Med forkjærlighet gripes tilbake til forbilder som Augustin, Bernhard og Tauler.[31]) I en poetisering av en av Johann Arndts bønner kan det enda til hete:

Wie ein Breutgam seiner Braut,
Wann er mit Liebe sie anschawt,
Sich frewet inniglich,
Also hastu auch in dir,
O Gott, Lust vnd Frewd an mir.
Ey so gib, dass ich auch mich
Frew, so offt ich denck an dich.[32])

Og Jesu gjerning og betydning kan uttrykkes tilsynelatende helt mystisk panteiserende:

Liebster Schatz, ImmanuEl,
Du Beschützer meiner Seel,
Gott mit vns in aller Not,
Neben vns vnd in vns Gott . . .[33])

Men samtidig møter vi i overbevisende kraft og klarhet Luthers diktermotiv. I en julesalme stilles virkningsfullt opp kontrasten mellom den skjebne Kristus styrter seg inn i og den frelse han dermed bringer mennesket. Fattig i krybben — rik i himmelen. Født i en mørk stall — veien til himmelsalen. Kommer i verden til meg — jeg i himmelen til deg. Bindes i rep — løser meg av Satans lenker.[34]) Og på grunnlag av dette kan takkens lovsang bryte ut:

Du hast kein Wieglein in der Welt:
O kom, mein Herz ist dir bestellt,
Leg dich hinein mit deiner Gnad,
Dass mir kein Todt noch Teuffel schad . . .[35])

Eller hvor taler det ikke innlevelse ut av «Hertzliebster Jesus» med bekjennelsen til hyrden som lider døden for fårene, til Her-

29) Fra F I nr. 317, 3. — 30) Fra F I nr. 338, 8. — 31) Sml. F I nr. 319—336. — 32) F I 341, 8 sml. Arndt: Das trostreiche *Paradies-Gärtlein* Voller Christlicher Tugenden, (Ausg. Bern 1673, s. 428—33). — 33) F I nr. 351, 8. — 34) F I nr. 312 linje 29 ff. — 35) Idem linje 47—50, sml. ibid. nr. 315, 7—12.

ren, den uskyldige, som går i døden for sine skyldige treller.[36]) Et eiendommelig, om enn etter moderne oppfatning ikke synderlig smakfullt, vitnesbyrd om troens konformitet med Kristus, finner vi i «Das Purpurrote Blutwürmelein. Aus dem 22. Psalm, v. 7.» Jesus taler her til den troende: I min lidelse ble jeg foraktet som en blodig makk, og i min smerte måtte jeg også vri meg som en sådan. Men blodet er blitt meg mitt kongelige skarlagen. Og slik kan jeg være din trøst, om du enn er en syndemakk Satan vil drive ned på sin mødding. Gnager enn ormen deg i hjertet (merk det tyske ordspillet Wurm/Würmelein), så er den drept med dette mitt blod. Når du så omsider må vri deg som en makk i døden, så ta «mich armes Würmelein zu dir in deinen Herzens Schrein», jeg som også måtte vri meg på marken da jeg slukte din død. Når så din kropp for alvor blir makkemat, vil jeg vekke deg opp igjen og kle deg i mitt kongelige skarlagen.[37])

Klart og tydelig kommer et lignende konformitetsmotiv frem i en påskesalme. Etter skildringen av Jesu oppstandelse heter det:

> Jetzt ist der Tag, da micht die Welt
> Mit Schmach am Creutz gefangen helt.
> Drauff folgt der Sabbath in dem Grab,
> Darinn ich Ruh und Frieden hab.
>
> Er nehrt, Er schützt, Er tröstet mich
> Sterb ich, so nimbt Er mich zu sich.
> Wo er jetzt lebt, da mus ich hin,
> Weil ich ein Glied seins Leibes bin.[38])

Eller i pasjonssalmen «Jesu, deine tiefen Wunden»:

> Auf dich setz ich mein Vertrawen,
> Du bist meine Zuversicht;
> Dein Todt hat den Todt zerhawen,
> Dass er mich kan tödten nicht.
> Dass ich an dir habe theil,
> Bringet mir Trost, Schutz vnd Heyl.
> Deine Gnade wird mir geben
> Auferstehung, Liecht vnd Leben.[39])

Johann Heermann er altså tydelig under bestemthet av to forskjellige tradisjoner, den reformatoriske og den mystiske. I motsetning til f. eks. den senere Ahasverus Fritsch, som vi også har sett på, synes Heermann tydelig å nå sin største poetiske kraft og

36) F I nr. 334. — 37) F I nr. 333. — 38) F I nr. 335 v. 4 og 16. — 39) F I 363, 5, sml. Landstad rev. 301, 4.

klarhet når han ferdes på den reformatoriske teologis baner. Når han skal uttrykke seg på den mer moderne fasong, blir uttrykket straks rundere og mer upersonlig. Han savner enda en Müllers opplevelsesglød til å fylle begrepene med, han virker famlende og usikker. Desto fastere og mektigere blir tonen når det er tale om Kristus som frelser fra synd, død og Satans rike. Her er dikteren på hjemmebane. Her er det f. eks. det like originale som dristige opplegg over Ps. 22, 7 avlegger sitt sterke vitnesbyrd om hvor dikteren selv har hatt sitt hjerte.

Og så går vi da videre til *Paulus Gerhardt* (1607—76), alminnelig anerkjent som den lutherske kirkes fremste salmedikter. Hos Gerhardt er de to motivkretsene i langt høyere grad enn hos Heerman i ferd med å smelte sammen. Dette skjer likevel ved at rettferdiggjørelsesmotivet tydelig overordnes lystmotivet. Dette skjer på den ene siden ved at Kristi kjærlighet — og her er det hans lidelse som igjen står i forgrunnen — tydelig tilkjennes primatet i forhold til menneskets Kristus-kjærlighet, på den andre siden ved at den eskatologiske spenning beholdes: den kristne glede er i livet her alltid den anfektede og kjempende glede. Men samtidig lar det seg ikke nekte at den troende i en ganske annen målestokk enn hos Luther lar seg fange inn av sine egne sinnsstemninger. Til dels kan beskjeftigelsen med komplekset åndelig lyst kontra åndelig ulyst foregå nokså selvstendig i forhold til komplekset synd og nåde.

Interessant er i denne sammenheng å sammenligne hans «Ich steh an deiner Krippen hier» med Luthers «Vom Himmel hoch». Hos Gerhardt heter det bl. a.:

Ich sehe dich mit freuden an
Vnd kan mich nicht satt sehen,
Vnd weil ich nun nicht weiter kan,
So thu ich was geschehen.
O dass mein sinn ein abgrund wär
Vnd meine seel ein weites meer,
Dass ich dich möchte fassen!

Vergönne mir, o Jesulein,
Dass ich dein mündlein küsse,
Das mündlein, das den süssen wein,
Auch milch vnd honig-flüsse
weit übertrifft in seiner krafft:
Es ist voll labsal, stärck vnd safft,
Der march vnd bein erquicket.[40])

Jesus tiltales: «O süsse Lust, O edle Ruh, O frommer Seelen Freude.»[41]) Lengst i retning av Kristus-mystikk går for øvrig «O Jesu Christ, mein schönstes liecht», kjent hos oss som «O Jesus som har elsket meg», en gjendiktning av en av Arndts bønner. Da de i vår forbindelse mest interessante vers mangler i våre salmebøker, skal et par av dem gjengis.

[40]) F III nr. 406, 5, 6, sml. også vers 2 og 14. — [41]) F III nr. 477, 19.

O dass mein hertze offen stünd
Vnd fleissig möcht auffangen
die tröpfflein bluts, die meine sünd
Im garten dir abdrangen!
Ach dass sich meiner augen brunn
Aufthät und mit viel stöhnen
Heisse thränen
Vergösse, wie die thun,
die sich in liebe sehnen.

O dass ich wie ein kleines kind
Mit weinen dir nachgienge
So lange, bis dein herzt entzündt
Mit armen mich umbfinge
Vnd deine seel in mein gemüth
In voller, süsser liebe
Sich erhübe
Vnd also deiner güt
Ich stets vereinigt bliebe.

Ach zeuch, mein liebster, mich nach dir,
So lauf ich mit den füssen:
Ich lauf und wil dich mit begier
In meinem hertzen küssen.
Ich wil aus deines mundes zier
Den süssen trost empfinden,
Der die sünden
Vnd alles unglück hier
Kan leichtlich überwinden.[42])

Salmen følger i det store og hele Arndts tekst særdeles nøye. Desto større grunn er det til å påpeke et, så vidt vi kan se, bent fram tendensiøst avvik i vers 8 (vers 2 av de siterte). Her har Arndt fra og med linje 5: «dich mir zu schmecke gibst / vnd dich mit mir vereinigst durch die geistliche himmlische Vermählung / dass ich mit dir ein Hertz / ein Geist / vnd ein Leib werde.» Man kan vel neppe komme utenom at Gerhardt her må ha følt seg en smule brydd av bryllupsmotivet, og at han med hensikt har avsvekket det arndt'ske uttrykkssettet. Det unektelig mer poetisk enn kristelig vellykkede bilde: det gråtende barn som løper etter frelseren for å tigge om hans oppmerksomhet, har Gerhardt overtatt fra Arndt, men identifikasjonen av Lammets himmelske bryllup og den religiøse følelses klimaks har han ikke maktet å gjøre etter.

Men i det store og hele er prioritetsforholdet hos Gerhardt klart: Frelserens oppofrende kjærlighet til synderen er det første og det ene avgjørende. Synderens hengivne tilbedelse er det sekundære og vil først finne sitt endelige og adekvate uttrykk i livet etter dette.

HERR, mein hirt, brunn aller freuden,
Du bist mein, Ich bin dein:
Niemand kann uns scheiden.
Ich bin dein, weil du dein leben
Und dein blut Mir zu gut
In den tod gegeben.

Du bist mein, weil ich dich fasse
Vnd dich nicht, O mein licht,
Aus dem hertzen lasse.
Lass mich, lass mich hingelangen,
Da du mich Vnd ich dich
Lieblich werd umbfangen.[43])

42) F III nr. 436, 7—9. Salmen i utdrag: Landstad rev. nr. 288. Det følgende Arndt-sitat skriver seg fra op. cit. (note 32) s. 252. — 43) F III nr. 426, 11—12.

Süsses heyl, lass dich umbfangen;
Lass mich dir, Meine zier,
Vnverrückt anhangen.
Du bist meines lebens leben:
Nun kan ich Mich durch dich
Wol zu frieden geben.

Ich will dich mit fleiss bewahren,
Ich wil dir Leben hier,
Dir wil ich abfahren.
Mit dir wil ich endlich schweben
Voller freud Ohne zeit
Dort im andern leben.[44])

Ich aber, dein geringster knecht,
Ich sag es frey und mein es recht:
Ich liebe dich, doch nicht so viel,
Als ich dich gerne lieben wil.

Der will ist da, die krafft ist klein,
Doch wird dir nit zu wider seyn
Mein armes hertz, und was es kan
Wirst du in gnaden nehmen an.[45])

Et anskuelig praradigma har vi her i salmen «Ein Lämmlein geht» («Her ser jeg da et lam å gå»), hvor frelsen og Kristi ufattelige kjærlighet først fremheves, og takkens offer deretter bæres fram:

Mein Lebetage wil ich dich
Aus meinem Sinn nicht lassen;
Dich wil ich stäts, gleich wie du mich,
Mit Liebes-Armen fassen.
Du solt seyn meines Hertzens Liecht,
Vnd wenn mein Herzt in stücken bricht,
Solstu mein Hertze bleiben.
Ich wil mich dir, mein höchster Ruhm,
Hiermit zu deinem Eygenthumb
Beständiglich verschreiben.

Erweitre dich, mein Hertzens-schrein,
Du solst ein Schatzhaus werden
Der Schätze, die viel grösser seyn
Als Himmel, Meer und Erden.
Weg mit dem Gold Arabia,
Weg Calmus, Myrrhen, Casia!
Ich hab ein bessers funden:
Mein grosser Schatz, HErr JEsu Christ,
Ist dieses, was geflossen ist
Aus deines Leibes Wunden.[46])

Så kan da også samme salme i fortsettelsen utvikle at Jesu blod under alle livets omtumlende og omskiftende forhold er den troendes trygge ankerfeste. I det hele er glede under anfektelser det stadig tilbakevendende tema i Paulus Gerhardts diktning. I svært mange tilfelle vil man legge merke til at denne gleden springer fram av troen på Gud som far og hersker mer en av vissheten om forsoningen. Salmer som «Befiehl du deine Wege» og «Gib dich zufrieden und sei stille» nevner i det hele tatt ikke Jesu navn. På den andre siden viser f. eks. «Ist Gott für mich, so trete» og «Schwing dich auf zu deinem Gott» hvilken grunnleggende betydning Kristus-troen har for trosvisshetens seier over anfektelsene. Anfektelsens art kan skifte: snart er det syndsbevisstheten som står

44) F III nr. 405 v. 12 og 15. — 45) F III 403, 8, 9. — 46) F III 386, 5, 7, sml. Landstad rev. nr. 287 og 318.

i forgrunnen, nart hjemsøkelser og ulykker av forskjellig slag som vil skille troen fra Gud. Karakteristisk for Gerhardt til forskjell fra f. eks. Angelus Silesius er at han alltid tar menneskelivet på fullt alvor. «Verden» og de forskjellige livsrelasjoner er ikke en klamp om foten som den troende gladelig sparker av for å heve seg mot den himmelske kjærlighetslyst. Derfor er da offeret alltid et virkelig offer: motgang fører alltid i kamp og anfektelse for Guds ansikt. Kristenliv er smertefull oppdragelse. I det daglige menneskeliv er Kristus nærværende som den døende og oppstående: kristenliv blir stadig på ny å dø og oppstå med Kristus. Som det heter i en påskesalme:

Ich hang und bleib auch hangen
An Christo als ein Glied;
Wo mein Haupt durch ist gangen,
da nimt er mich auch mit.
Er reisset durch den Tod,
Durch Welt, durch Sünd, durch Noth.
Er reisset durch die Höll,
Ich bin stäts sein Gesell.

Er dringt zum Saal der Ehren,
Ich folg ihm immer nach
Vnd darf mich gar nicht kehren
An eintzig Vngemach.
Es tobe, was da kan:
Mein Häupt nimt sich mein an,
Mein Heyland ist mein Schild,
Der alles Toben stillt.

Er bringt mich an die Pforten,
Die in den Himmel führt,
Daran mit güldnen Worten
der Reim gelesen wird :
Wer dort wird mit verhöhnt,
wird hier auch mit gekröhnt;
Wer dort mit sterben geht,
wird hier auch mit erhöht.[47])

IV.

Vi har altså sett hvorledes et par av de mest betydelige lutherske salmediktere under første halvdel av det 17. århundre samtidig som de i hovedsak bygger videre på Luthers diktermotiv, er med og peker fram mot den nyorientering som med bulder og brak setter inn mot hundreårets slutt, og som ikke minst tydelig avspeiler seg i salmediktningen. Det er tydelig at Johann Arndt her har øvet sin store innflytelse i retning bort fra Luther. Men de

47) F III 388, 7—9. Her kan sammenlignes ibid. nr. 411 (men til den er Gerhardts forfatterskap tvilsomt) og 412, 35—46. Salmer som disse viser tydelig hvor utilstrekkelig en viss gjengs karakteristikk av Gerhardt som kristelig opplevelseslyriker er. Som f. eks. Berger s. 109 f. eller Hermann Pertrich: Paul Gerhardt, seine Lieder und seine Zeit, Gütersloh 1907[2].

historiske årsakskomponenter later i det hele til å være altfor kompliserte og omfattende til at vi i denne sammenheng kan gi noen nærmere analyse av dem.

Vi må nøye oss med å fastslå følgende: salmediktningen fra Luther til frem imot år 1700 avspeiler den teologiske vending fra conformitas Christi til fruitio Christi. Hos Luther betyr Kristusfelesskap at den rettferdige Kristus kommer synderen i møte som synder, og det på en slik måte at synderen midt i sin synd eier del i Kristi rettferdighet. Hos Scheffler, Müller og Fritsch betyr Kristus-fellesskap at mennesket oppgir å søke sin lyst i verdens mange ting og i stedet vender seg til Kristus for å finne vellyst i sjelens forening med brudgommen, og dette på en slik måte at Kristus-opplevelsen utelukker alt som syndsbevissthet heter. Salmediktere som Heermann og Gerhardt deler i hovedsaken Luthers intensjoner, men er likevel i ikke liten grad preget av en «ny» tid. Hos Heermann står motivkretsene enda nokså uformidlet side om side, hos Gerhardt er de i ferd med å inngå en forbindelse. Mens gleden, lovsangen og kjærlighetens tilbedelse for Luther alltid knytter seg fast til sitt utgangspunkt: syndenes forlatelse, kan de hos Gerhardt til dels fjerne seg noe fra dette. Kjærligheten til Kristus tenderer i retning av å bli noen selvstendig ved siden av Kristi kjærlighet til synderen, dens salighet blir i seg selv et mål for den troendes lengsel og streben. Men hos Gerhardt er utgangspunktet enda så sterkt betonet at det blir med tendensen. I den senere salmediktning vinner tendensen overhånd, og utgangspunktet blir rent illusorisk. Geden refererer seg ikke lenger primært til syndsforlåtelsen, men til overvinnelsen av tomhetsfølelsen ved å leve i verden.

Dette er ikke uten videre ensbetydende med at det 18. århundres salmediktning helt og fullt står i nytelseskristendommens tegn. Også i pietismens salmediktning vil man finne det samme som i ortodoksiens: de to motivkretsene står side om side, til dels nokså uutjevnet, til dels mer utjevnet, til dels så utjevnet at evangeliet om syndenes forlatelse er blitt forbeholdt en spesiell opplevelsestype og dermed ikke lenger er evangeliet om syndenes forlatelse. Vår egen Brorson, som gledeligvis er meget uklarere i sin teoogi enn en Angelus Silesius, kan i en strofe forkynne reformasjonens budskap like tindrende klart som han i den neste kan motsi det.

Det er her i landet i forbindelse med diskusjoner om den rene lære et par ganger i det siste blitt trukket inn spørsmålet om en rekke kjente og kjære salmers stilling. Ovenstående lille skisse er ikke ment som et innlegg for å få skåret ut av salmeboken alt

som, målt med det reformatoriske grunnmotiv som målestokk, må betraktes som teologisk suspekt. Det ville blitt en heller radikal beskjæring. Men spørsmålet om salmediktningens teologiske relevans fortjener utvilsomt å bli tatt ganske annerledes alvorlig enn det til dags dato i det store og hele har vært. I forlengelsen av det som i det foregående er antydet, tror jeg nok å kunne forsvare å foreslå at en bevisst teologisk etterprøving av våre mer og mindre populære «salmer» bør gjøres til en vesentlig del av forarbeidet for en kommende salmebok. Meget kan tale for at grensen bør gjøres rommelig. Men like fullt: den bør være der. Og det kan vel hende at ting kommer inn i våre salmebøker uten akkurat å være hjemstavnsberettiget der.

JOHN RASMUSSEN HAUGVALDSTAD

SOM HUMANITÆR OG KRISTELIG ORGANISATOR

Av Erling Haaland.

Sosialt nybrottsarbeid.

Det var på Haugvaldstads tid mange mennesker som misbrukte brennevin som det var lett adgang å skaffe seg, da tilvirkning av dette nytelsesmiddel var fritt for alle. Den overdrevne bruk av brennevin førte til store moralske og økonomiske skadevirkninger i heim og samfunn.

I 1830-årene tok en krets av varmhjertede menn med sosial ansvarskjensle i vårt land opp et målbevisst arbeid mot drukkenskapen, og det ble stiftet mange foreninger til bekjempelse av brennevinsdrikking og for måteholdende bruk av andre sterke drikker.

I 1836 ble en slik forening stiftet i Stavanger, og dens første styre var fogd Schiøtz, postmester Kielland, farger J. Haugvaldstad, skredder M. Svendsen og skomaker J. O. Svendsen.

Denne ordning fikk stor tilslutning, og i 1842 hadde den 364 medlemmer.

Det ble på den tid sendt en petition til Stortinget hvor det sies «at det er en plikt for lovgivningen at opheve de umoralske Bestemmelser som tillader almindelig Tilvirkning og Utsalg av denne gift» (brennevinet). — Den gikk til Stavanger formannskap med anmodning om dets tilslutning. Den ble gitt i denne form: «. . . skylder Formandskabet at udtale sin Overbevisning om Gavnligheden af enhver hensigtsmæssig Foranstaltning til Indskrænkning af Brennevinsforbruget her i Landet».

Det ble sendt liknende henstilinger til myndighetene fra mange kanter av landet, og det førte til at Stortinget fattet vedtak om forbud mot fri tilvirkning og uhindret utsalg av brennevin med en avviklingsfrist på 10 år.[1])

J. Haugvaldstad hadde varm medkjensle med de mennesker som

[1]) Stavanger Bystyres Forhandlinger m. v. 1832—43 side 297.

på grunn av drikk og en løssloppen ferd var kommet på samfunnets skyggeside. Han slo til lyd for at der ble opprettet en redningsanstalt for «vore ulykkelige». Stedet for den måtte være et stykke utenfor byen med god jord, og at der måtte bli anledning til å arbeide til eget opphold, og at de kunne øves til flere ting.

Han foreslo også at byfogd Christensen eller han selv skulle skrive til personer i Hamburg hvor han visste der var slike anstalter for å få større innsikt i ordningen ved slike innretninger.[2])

Haugvaldstad ble sterkt grepet av ansvarskjensle ved å iaktta at mange foreldre ikke maktet å gi sine barn en kristen oppdragelse, da de manglet de nødvendige forutsetninger til det. Haugvaldstad og to av hans venner tok noen barn som hadde det meget vanskelig i sine hjem, til seg. Han ble klar over at det i Stavanger var behov for en slik oppdragelsesanstalt for ubemidlede unge piker som i 1827 var opprettet i Christiania etter initiativ av presten Wexels, forstander Holm og student J. M. Cappelen. Det ble tatt skritt til i 1834 å få satt denne plan ut i livet, og en krets av haugianere og brødrevenner vedtok 1. februar ovennevnte år å gå i gang med dette arbeid. Det første styre besto av J. Haugvaldstad, S. D. Schiøtz, Engel Hansen, E. T. Omdahl og madan Karen Omdahl, Stavanger magistrat ble senere selvskrevet medlem av styret, og byfogd Christensen var medlem i mange år.

Den første paragraf i planen som angir stiftelsens formål og virkemåte lyder slik: «Hensigten er at opdrage fattige Pigebarn til duelige Tjenestetyende og saavidt Stiftelsens Virkekreds naaer at søge at fremme Gudsfrygt, arbeidsomhet og Tarvelighed». Det ble opptatt piker fra 7 til 12 års alderen, og de var i stiftelsen som regel til etter konfirmasjonen. De fikk opplæring i alminnelige boklige fag, fikk undervisning i håndarbeid, og de ble øvde i et alminnelig hjems arbeider. Stiftelsen ble ledet av en direksjon på fire, senere fem medlemmer og dertil en kvinne som var husmor. Når et medlem døde eller trådte ut av direksjonen, valgte de gjenværende et nytt medlem av denne. Der var en inspektør som hadde det daglige tilsyn. Skolelærer Omdahl hadde dette vervet først, og hans hustru Karen var husmor. Det ble med én gang tatt opp 8 piker fra 7 til 10 år, og tallet vokste etter hvert.

Stiftelsen holdt først til i leide lokaler hos skredder M. Svendsen på Blindesol, og den flyttet i 1835 inn i eget hus på Arneagrene. Dette sted var lite skikket til sitt bruk, og det ble i 1839 kjøpt en parsell av fru Sidsel Møglestues eiendom. Det ble bygd på den eiendom nytt hus som var ferdig i 1840, og den 20. oktober ble

2) Brev til Byfogd Christensen 1. og 26. desember 1843.

det innviet av presten Gjør. I 1836 ble navnet Josefinestiftelsen tatt. Omdahl var inspektør til 1843, og etter ham hadde Haugvaldstad selv dette verv til sin død. — Han synte stor oppofrelse overfor Josefinestiftelsen, omfattet barna med varm kjærlighet, og han vant deres hengivenhet i høy grad. Det heter om ham: «Neppe en dag gikk hen uden at han besøgte de smaa og grundet paa deres besste».[3])

Josefinestiftelsen er den eldste av de sosiale barneverninstitusjoner i Stavanger. I 1839 ble etter initiativ av kjøpmann Svend Svendsen, Stavanger barneasyl opprettet.

Haugvaldstad var interessert i å spre sunn, kristelig opplysning blant folk, og han hadde i særlig grad åpent syn for at det trykte ord var et tjenlig arbeidsmiddel til å nå dette mål. Det var i Danmark tidligere enn i Norge tatt opp et målbevisst arbeid for å spre kristelige skrifter. Sokneprest B. F. Rønne i Lyngby fikk i 1819 i stand «Lyngby evangeliske Traktatselskap» som etter hvert omspente hele landet med sitt arbeid. Han skrev selv og utga flere bind traktater som ble spredd både i hans eget land og i andre, også i Norge. Året etter selskapets stiftelse skrev han: «Endog af vore norske Brødre er Skrifterne begjærte og et Bidrag fra Norge er nedsendt.»

Der var kommisjonærer i flere norske byer til å virke for spredning av disse skrifter. I Stavanger var kjøpmann Sv. Svendsen kommisjonær for å utbre disse traktater.

J. Haugvaldstad var fra 1820 til 1830 flere ganger på besøk i København, og under disse opphold kom han i kontakt med presten Rønne, hvis levende forkynnelse han var tiltalt av. Han fikk under sine besøk i Danmark bedre kjennskap til Det Danske Traktatselskabs virke, og han så det som nødvendig og gagnlig å få et sådant arbeid i gang i hans eget land. Det ble i begynnelsen av 1830-årene gjort opptak til av ledende brødrevenner og haugianere å danne Stavanger religiøse Traktatselskap. Med i dets første styre var J. Haugvaldstad, Engel Hansen, M. Svendsen, lensmann Tørresen (Haaland) av haugianernes krets, og av brødrevenner G. Kielland, C. Kielland, S. Svendsen og S. D. Schiøtz.

Styret gikk inn i dette arbeid med stor iver, og det ble fra Traktat-Selskapets stiftelse til 1851 utgitt 60 traktater som kostet 1½ og 2 shilling stykket. De fleste skrifter var oversatt fra tysk, engelsk og svensk. Det var også skrifter av norske forfattere. Det ble således trykt en preken på 3. søndag etter påske holdt av pastor E. F. Eckhoff.

3) Ola Aurenes: Josefinestiftelsen i 100 år.

Kjøpmann S. Svendsen fortsatte som kommisjonær, og senere kom også Brødremenighetens leder St. Due[4]) med i arbeidet for å spre traktatene. Det var også kontakt med menn i andre byer som virket for å spre disse skrifter.

J. Haugvaldstad var sikkert et virksomt medlem av Traktat-Selskapets styre, men hans energi og tiltaksevne gjorde at han utførte en personlig innsats med økonomiske forpliktelser for å sette i omløp kristelige skrifter. Han skrev og fikk trykt hos J. C. Kielland i 1836, «Opmuntring til sandhedslevende tro og et kristent levned udi nogle paamindelsesord og sange».[5])

I 1849 hadde Haugvaldstads omsorg for hos J. C. Kielland å få trykt et nytt opplag av «Samling av religiøse Brever skrevne av Hans N. Hauge og hans Testamente til sine Venner».[6]) Det følgende år sendte han ut «Tilbakeblik paa mit Liv», og J. C. Kielland sto også for trykkingen av dette skrift. Han fikk betaling for sitt arbeid av J. Haugvaldstads dødsbo.[7]) Det var flere steder haugianske venner som hjalp til å spre disse skrifter.

Det kom ut i Stavanger fra 1847 og utover i 1850- og 1860-årene en rekke oppbyggelsesskrifter av kjente menn, og det var sannsynligvis personer som sto Stavanger Traktat-Selskaps arbeid nær som dro omsorg for dette.[8])

Innsats ved Det Norske Misjonsselskaps tilblivelse.

I de første par årtier av 1800-tallet var det ingen interesse for hedningsmisjonsarbeidet i Norge. Det var Brødremenighetens forstander i Oslo, N. J. Holm, og biskop P. O. Bugge i Trondheim som i tale og skrift var de første varmhjertede talsmenn i vårt land og som fremholdt det norske kristenfolks ansvar og oppgave til å bringe Jesu evangelium til dem som ennå ikke kjente det. Deres sterke appell om aktiv innsats i misjonsarbeidet vakte syn for nødvendigheten av å utøve denne gjerning hos enkelte kristne venner omkring i landet, og de synte sin kjærlighet til saken ved å sende pengegaver til N. J. Holm og P. O. Bugge som sendte dem videre til Brødremenighetens misjonsarbeid.

I 1826 kom C. G. von Bülow som var utsending fra «The Continental Society» i London, til Norge. Han reiste en del omkring i landet og virket som Guds ords forkynner. — I sine vitnesbyrd

4) Norsk Bogfortegnelse 1848 side 65 og 254. — 5) Halvorsens forfatterleksikon side 579. — 6) Norsk Bogfortegnelse 1848—65 side 100. — 7) Stavanger Skifteprotokoll nr. 10 fol. 83 B. — 8) Norsk Bogfortegnelse 1848—65 side 82.

la han også sine tilhørere på hjertet nødvendigheten av å delta i misjonsgjerningen. Han kom et stykke ut i samme år til Stavanger, og i desember 1826 fikk von Bülow med god hjelp av de ledende brødrevenner i byen, lagt grunnstenen til Stavanger Misjonsforening.

I Danmark tok sokneprest B. F. Rønne i 1821 opptaket til å stifte Det Danske Misjonsselskap, som han som formann ledet til sin død i 1833. Presten Rønne var grepet av varm kjærlighet til misjonsarbeidet, og han skrev flere traktater hvor han nidkjært talte misjonens sak og hvor han rettet en sterk appell til kristne venner om å se deres ansvar for iverksettelsen av denne viktige oppgave i Guds gjerning og oppfordret alle kristne om å gå aktivt inn i tjenesten.[9]) Flere av disse traktater ble spredd også i Norge, og en ung student Jørgen W. Cappelen leste en av dem. Hans sinn ble grepet av sterk kjærlighet til misjonsgjerningen, og han så det som et kall fra Gud å bli hedningemisjonær. Presten Wexels hjalp ham til å komme i kontakt med pastor Rønne, som medvirket til at han ble opptatt ved Baselerselskapets misjonsskole, og han arbeidet ivrig for å utdanne seg til det fremtidige virke som misjonær, og det ble bestemt at hans arbeidsmark skulle bli selskapets nye felt på den danske koloni på Gullkysten i Guinea. Før denne plan kunne iverksettes reiste Cappelen til Norge, og han foretok flere reiser i flere strøk av landet for å tale misjonens sak. Hans oppgave var å spre større kunnskap til misjonsarbeidet i hedningeland, så interessen og kjærligheten til dette arbeidet kunne vokse. Han tok også sikte på å samle pengegaver til Baselerselskapets arbeid, å skaffe nye tingere på misjonsbladet «Det evangeliske misjonsverks fremgang», og han ville danne foreninger til fremtidig støtte av dette selskap.

Cappelen hadde hell med seg i å samle pengegaver til Baselerselskapets misjonsarbeid. Han sendte gjennom Det Danske Misjonsselskap 2190 spd. til arbeidet, og han tegnet 680 spd., som misjonsvenner ville yte hvert år. — Det meste av disse beløp ble senere sendt direkte til Basel, men det var enkelte som trofast sendte sine gaver gjennom Det Danske Misjonsselskap. I 1838 sendte sokneprest Sandberg i Haa 18 spd. denne vei til dette selskaps arbeid, og så sent som i 1841 sendte presten F. Bruun i Vikør 25 spd. som gave fra lensmann Moe i Strandebarm på samme måte.[10]) Cappelen tegnet flere nye tingere på misjonsskriftet. Han fikk ikke i stand noen organisert foreningsvirksomhet for misjons-

[9]) Oskar Andersen, Festskrift I. Rønnes liv, og Niels Bundgaard. Det Danske Misjonsselskaps Historie. — [10]) Dansk Misjonsblad 1838 nr. 8, 1841 nr. 6.

arbeidet, for tiden var ennå ikke moden til det. Det kom dog i stand en hovedkomité for misjonsarbeidet i Kristiania som skulle motta og sende videre gaver til Baselerselskapets arbeid. Med i den var presten Wexels, boktrykker Grøndahl og kjøpmann Jacob Nielsen. Han fikk også flere steder omkring i landet dannet lokale komitéer som arbeidet til støtte av Baselerselskapets gjerning, og de som deltok i dette virke var misjonsinteresserte prester og ledende haugianere og brødrevenner.

Cappelen besøkte i 1826 Stavanger, og han oppholdt seg der omtrent samtidig med von Bülow. Han samlet blant de misjonsinteresserte venner 18 spd. i éngangsbidrag, og tegnet 64 spd. i årlige ytelser. Han tegnet her mange nye tingere på «Det Evangeliske Misjonsverks Fremgang», og det ble dannet en lokal komité til fremme av dette misjonsarbeidet, og med i den var prost Langberg, presten Lange og postmester Kielland.

Cappelen kom under sitt Stavanger-opphold i nær forbindelse med alle grupper i byens kristne arbeidsliv, og han sto nok i atskillig kontakt med J. Haugvaldstad, som ved Cappelens sterke appell ble lagt varmt på hjertet nødvendigheten av å arbeide for Guds rikes utbredelse blant hedningene. —

J. Haugvaldstad foretok i 1828 en reise til Danmark, og han var en tid i København. Mens han oppholdt seg der hørte han presten Rønne i kirken, han overvar hans bibellesninger og samvær med konfirmanter, og han møtte Rønne personlig. — Haugvaldstad hadde også omgang med Brødremenighetens forstander i København, John Chr. Reuss, som beredvillig stilte Brødrevennenes lokaler til rådighet når Rønne hadde misjonsmøter i hovedstaden. Haugvaldstad ble oppbygget ved samvær med disse varmhjertede kristne venner. — Han var atskillig sammen med en av de fire varmhjertede unge menn som skulle reise som misjonærer til Baselerselskapets arbeidsfelt på Gullkysten og som oppholdt seg en tid i Danmark før de dro til misjonsmarken. Samværet med den unge, hjertegrepne og frimodige utsending til hedningeland hadde atskillig innvirknad på Haugvaldstads indre liv. I et brev som han skrev under dette sitt opphold i København, skriver han: «Vi har besøkt Rønne, hørte ham predike og holde Bibel Forelesning paa en anden Gaard. — Vi talte og lidt mundtlig med ham. Ligesaa har vi og talt med Forstanderen for Brødremenigheden og meget lenges jeg efter at faa tale anden gang med ham samt en ung tysk missionær som har opholdt seg her en aars tid og der er tre i tal og skal snart reise ud til sit Bestemmelsessted. Saa ligt var hans og vaart første kald. I dag vi kom til at tale,

gik det efter mit ønske fulgte jeg gjerne med ham, men bare som et barn der ofte falder paa ting det ei forstaar.»[11])

Disse uttalelser i dette brev viser at Haugvaldstad fra 1828 var grepet av varm interesse for det misjonsarbeid som skulle ta til på Gullkysten, og det er derfor ikke helt riktig å si at hans interesse for misjonsarbeidet tok til ut i 1830-årene. —

Det var ingen haugianere med i styret for den forening som von Bülow stiftet i 1826. Det var rimelig fordi von Bülow var uvorren i sin framferd og fordi han hadde et uluthersk syn på nådevalget, han forkastet barnedåpen og godtok voksendåp.

Stavanger Misjonsforening ble gjenopplivet i 1832, og med i det nye styre ble haugianerne kjøpmann Engel Hansen og skredder Michael Svendsen. Når Haugvaldstad ikke ble med i foreningens ledelse, da er forklaringen den at hans arbeidskraft var meget opptatt av hans omfattende forretningsvirke, og at han om lag på den tid deltok for full kraft i å sette ut i livet Stavanger Christeligsindede Tractatselskab, Stavanger Maadeholdsforening, og han grunnla Josefinestiftelsen. Så kom dertil at Haugvaldstad så det som en svakhet at ingen av kirkens aktive tjenere var med i forenigens styre. Han stilte seg avventende overfor dens videre utvikling, og han var nærmest knyttet til Det Danske Misjonsselskaps arbeid som han støttet med en årlig gave.

Den unge kunstnerisk begavede Hans Christian Knudsen i Bergen, sønn av farger Tobias Knudsen som da bodde i Farsund, var nidkjær for misjonssaken, og han fikk Guds kall til å reise til hedningeland for å forkynne Kristi evangelium. Han ba i 1836 styret for Stavanger Misjonsforening om anbefaling til sin søknad om å bli opptatt som elev ved det Rhinske Selskaps Misjonsinstitutt i Barmen. Han fikk et godt vitnesbyrd av misjonsvennene i Stavanger, og da han ble opptatt ved Misjonsinstituttet ga styremedlemmene ham reisepenger. H. Chr. Knudsen var ferdig med sin misjonsutdannelse i 1839, og hans virkefelt skulle være i Store Namaqualandet i Sør-Afrika. Han fikk anledning til å reise hjem til Norge før han drog til misjonsmarken. Han ville ta avskjed med slekt og venner i fedrelandet, og hans glødende misjonskjærlighet drev ham til å virke for misjonsinteressens fremme i hjemlandet. Hans hensikt var å danne nye foreninger for misjonsgjerningens vekst her hjemme. Disse skulle danne en sammenslutning, og når det var skjedd var tiden inne til å opprette en norsk misjonsskole som kunne utdanne unge mennesker med misjonskall til skikkede utsendinger til hedningeland. —

[11]) Brevsamling nr. 43 ved J. H. m. fl.

Far og sønn foretok en ferd som reisetalere til Øst-, Sør- og Vestlandet. — Den eldre Knudsen reiste for Måteholdsforeningen, og hans sønn la tilhørerne misjonens sak varmt på hjertet. Mange folk søkte deres møter, og det ble dannet en rekke misjonsforeninger i de forskjellige landsdeler. H. Chr. Knudsen ga dem som ville yte gaver til misjonsvirksomhet på hjemlig grunn, anvisning om å sende dem til farger Haugvaldstad, Stavanger, og en har nedtegnelser om at dette ble gjort, og midlene var i trygge hender hos ham. De kom på sine reiser til Stavanger, trådte i nær forbindelse med Haugvaldstad, for de var klar over at skulle H. Chr. Knudsens plan om å drive selvstendig norsk misjonsarbeid bli en virkelighet, så måtte «haugianerbispen» gå inn for realisasjonen av denne tanke, for da ville det bli samlet aktiv misjonsinnsats fra haugianernes krets.

Den unge, varmhjertede misjonær la med stor vekt fram sine planer om misjonsarbeid på hjemlig grunn for Haugvaldstad, hvis syn ble åpnet for nødvendigheten av å løse denne viktige oppgave, og etter grundig overveielse ble han klar over at det var Guds vilje at den misjonsinteressen som var vakt hos ham ti år tidligere, nå måtte omsettes i handling, og var det en meget viktig kristenoppgave å gå helt inn for misjonsarbeidets fremme i Norge.

Hverken Haugvaldstad eller de andre misjonsvenner i Stavanger kjente til en misjonsskoles arbeid. De fant ut at de ved selvsyn måtte skaffe seg mer innsikt i dens virksomhet. Haugvaldstad rådførte seg i dette spørsmål med en krets misjonsinteresserte, og resultatet av disse overlegninger ble at den 71 år gamle Herrens tjener med sin yngre venn, kjøpmann P. E. Ramsland, i august 1841 reiste til Hamburg hvor de hos styret for Det Nordtyske Misjonsselskap fikk god mottagelse, verdifulle opplysninger og mange gode råd om misjonsskoler og den beste måte å drive dette arbeidet på.

De to misjonsvenner var oppglødde ved det de hadde opplevd på utenlandsreisen, og de var overbeviste om at alle krefter måtte settes inn for å få i stand en sammenslutning av de misjonsforeninger som fantes omkring i landet, og at der måtte settes i gang et intenst arbeid for egen norsk misjonsskole.

En krets av varmhjertede misjonsvenner i Stavanger gikk så sammen for å få satt ut i livet effektivt misjonsarbeid i Norge. De som var med i dette arbeidslag, var brødrevennene S. D. Schiøtz, C. Kielland, S. E. Svendsen og J. K. Kielland. For haugianerne deltok foruten Haugvaldstad, P. E. Ramsland og Iver Siqveland, og av kirkens menn pastor Gjør.

Det var alt i 1840 sendt en henvendelse fra Stavanger Misjonsforening til landets øvrige foreninger om å bli med i arbeidet for misjonsvirksomhet på hjemlig grunn, men misjonsvennene annetsteds var forbeholdne overfor denne tanke, og saken ble stilt i bero. Da Haugvaldstad og Ramsland var kommet hjem fra sin Tyskands-reise ble det fra misjonsvennene i Stavanger sendt en ny henvendelse til norske misjonsinteresserte om samling i arbeidet for misjonens fremme i landet, men Christiania Misjonsforening framholdt i sitt svarskriv at tiden ikke var inne for et «Saa storartet Foretagende» og at man burde vente på et «Vink fra Herren om at skride til Handling». Det var deretter ro i arbeidet en kort stund. Det skjedde nå en hending som fikk stor innvirknad på realisasjonen av misjonsarbeidets stilling i vårt land.

Cand. theol. H. P. S. Schreuder som hadde tatt sine eksamina med utmerkelse, sendte i februar 1842 ut et lite skrift hvis titel var «Nogle ord til Norges Kirke om Christelig Pligt med hensyn til ikke-christne medbrødres Salighed».

Schreuder ga i denne henvendelse til det norske kristenfolk klart uttrykk for at Gud hadde kalt ham til å bli misjonær blant kafferne i Afrika, og at han var villig til å følge dette Herrens kall til ham. — Misjonsvenner i Christiania sluttet opp om ham for å gi ham nødvendig økonomisk stønad så han kunne bli i stand til å reise ut og virke for hedningenes frelse. Formannen i Christiania Misjonsforening, cand. theol. A. Hauge, skrev samme måned til misjonsvennene i Stavanger og gjorde dem oppmerksomme på Schreuders beslutning om å gå som «Missionaer til Sud-Afrika», og han sier bl. a.: «Herren har kaldet en rigt i alle maader dertil skikket Mand av vort Folk til Hedninge-missionaer». Haugvaldstad og de øvrige misjonsvenner i byen visste at hans far Otto Schreuder i sine siste leveår var fogd i Lista og bodde i Farsund til sin død i 1835. Hans farbror Mathias Blumenthal Schreuder bodde i Stavanger. Han gikk først i fargerlære hos Haugvaldstad, overtok så hans bakeri i Østervåg, han var gift med Margrethe Gundersdtr. Haugvaldstad, og hun var nabo til J. Haugvaldstad før han flyttet til Stavanger. M. Schreuder var en aktet og kjær venn blant haugianerne, han var med i direksjonen for Josefinestiftelsen, var medlem av det første styre for Nygatens Oppbyggelseshus, og i 1850-årene hadde han sete i Det norske Misjonsselskaps hovedstyre. — Etterretningen om Schreuders bestemmelse om å reise ut som hedningemisjonær til Syd-Afrika vakte stor glede og sterke forhåpninger hos de aktive misjonsvenner i Stavanger om at nå var det gunstige øyeblikk inne for at det kunne bli iverksatt virk-

somt misjonsarbeid i Norge. J. Haugvaldstad nyttet sin handlekraft og sin fremragende evne til å bruke det rette tidspunkt til virkeliggjørelse av en plan til sammen med de andre misjonsvenner å slutte med overveielser og gå over til virksom handling.

Straks etter samme år sendte misjonsvennene i Stavanger «Indbydelse til Norges samtlige misjonsvenner om at samles til møde i Stavanger, for der i broderlig Samtale og raadslagning at handle om et Norsk Missionsselskabs Stiftelse og blive enige om de fornødne statutter for dets Virksomhed».

J. Haugvaldstad omtaler i et brev av 9. mai 1842 disse forberedelser således: «Med missionssagen har vi meget arbeide og er komne saa langt at sidst i juli skal møde faaretages vor en av hvert forening som er i tal 46 steder om vort land samles i Stavanger for da at overveie et udkast til plan for skolen vi har fremsat — der er i Christiania en kandidat Shröder som har tilbyt sig at reise som missionær — han kommer og til os omtalte tid — han er søn efter en fogd bodde i Farson og for faa aar siden døde — han var broder til Mathias Skrøder hos os.»[12])

Denne gang ble innbydelsen til møtet i Stavanger for misjonsarbeidet godt mottatt omkring i landet, og den 8. og 9. august 1842 var 82 utsendinger fra 65 foreninger samlet i Josefinestiftelsens hus til rådslagning om denne meget viktige sak. Det var 102 andre misjonsvenner til stede, vesentlig fra Stavanger og omegn, og de ble godtatt som stemmeberettigede medlemmer av forsamlingen. Navnefortegnelsen viser at de fleste hørte med blant dem som kort etter reiste Nygatens Oppbyggelseshus, og det er et vitnemål om at haugianerne nå gikk helt inn for å stifte eget norsk misjonsselskap. — Den varmhjertede talsmann for misjonen, sokneprest G. Kielland, åpnet samværet med vitnesbyrd, og hans ettermann som prest på Finnøy, prost Flood, ledet forhandlingene. Spørsmålet om opprettelse av eget norsk misjonsselskap og forslag om så skulle skje, ble vedtatt med alminnelig bifall av møtedeltakerne. Det ble satt ned en komité på 12 mann som skulle legge fram forslag til statutter for selskapet, foreslå høvelig sted for den planlagte misjonsskole og sette opp valgliste til styremedlemmer. — J. Haugvaldstad ble valgt inn i komitéen sammen med de andre trauste menn som hadde gått i brodden for å virkeliggjøre samling av misjonsarbeidet i landet. Komitéens forslag til statutter for det nye misjonsselskap og til reglement for den vordende misjonsskole ble vedtatt med noen mindre forandringer. Det ble valgt et midlertidig styre på 8 medlemmer med sete i Stavanger,

12) J. H.s brev til Byfogd Christensen (i Heggtveits saml., Menighetsfakultetet).

og det skulle fungere til generalforsamlingen som neste år skulle holdes i Kristiansund. — J. Haugvaldstad ble valgt til medlem av styret med størst stemmetall (174 st.), deretter fulgte pastor M. A. Gjør (159 st.) og fogd S. O. Schiøtz (150 st.). Pastor Gjør ble valgt til styrets formann, kjøpmann S. E. Svendsen til kasserer, cand. theol. A. Hansen og megler I. Siqveland til sekretærer.[13]) J. Haugvaldstad var medlem av Det norske Misjonsselskaps hovedstyre til sin død unntatt i 1849 da han etter tur ikke var styremedlem. Han var et meget aktet styremedlem på grunn av den store interesse som han viste for arbeidet, for sine forstandige innlegg under forhandlingene og for hans rolige framtreden og fredsele ord som dempet motsetninger som oppsto mellom oppfarende gemytter under sakenes behandling.

Haugvaldstad møtte på flere av Misjonsselskapets generalforsamlinger, og han vant misjonsvennenes aktelse og velvilje ved sine saklige og godt gjennomtenkte innlegg ved de forskjellige sakers drøftelse. —

Haugvaldstads utholdenhet, hans energi og handlekraft og hans dyktighet til å sette planene ut i livet i det rette øyeblikk, medvirket meget til at Det norske Misjonsselskap ble dannet på et gunsig tidspunkt, og det er ikke helt riktig å framholde at Haugvaldstad spilte en tilbaketrukken rolle under det forberedende arbeid før dets tilblivelse.[14])

J. Haugvaldstads energiske og helhjertede innsats ved tilblivelsen av et norsk misjonsselskap var en virksom årsak til at haugianerne samlet sluttet opp om hedninge-misjonsarbeidet. Det norske Misjonsselskap fikk fra først av en omfattende solid og traust grunnvoll, til stort gagn både i medgangs- og motgangstider.

Holdning til kirke og lekmannsvirke.

J. Haugvaldstad inntok den holdning til gudstjeneste og prester som Hauge ga anvisning om i sitt testamente. Han var flittig kirkegjenger, søkte ofte nattverdbordet, betalte punktlig de fastsatte ytelser til kirke og prest, og han holdt ikke møter på samme tid som det var gudstjeneste i kirken. Hans forhold til de enkelte prester var påvirket av deres mer eller mindre kristelige innstilling og deres holdning til ham. Han hadde i kjær erindring presten Røthing for den gode innvirknad som han ga ham under konfir-

13) H. E. Sommerfeldt: Den Norske Zulumisjon, side 7—43. — 14) J. Nome: Demringstid i Norge, side 338.

mantforberedelsen. Sokneprest Heiberg stilte seg selv i motsetning til ham ved sine inngrep mot de oppbyggelige forsamlinger som Haugvaldstad holdt, og det var et kjølig forhold mellom ham og en mann av sokneprest Thaulow i Hjelmelands type, som førte svære klagemål mot Haugvaldstad og hans venner i sine prekener.

I Stavanger var G. Langberg sokneprest 1822—44 og senere prost. Prost Langberg var forståelsesfull overfor haugianerne, og han deltok av og til på deres møter. Det rådet derfor et godt forhold med ham.

Res. kap. Alexander Lange (1817—1839) førte etter hvert en sentral kristelig forkynnelse, arbeidet ivrig til spredning av bibler, og han virket for fremme av misjonsinteressen. Haugvaldstad satte pris på ham for disse gode egnskaper, og han hørte ham gjerne når han prekte.

Det var stor forskjell på Langes finere bymessige levesett og Haugvaldstads måte å innrette sin husholdning på med enkelt kosthold og oppdekning etter landsens forhold som Haugvaldstad fortsatte med da han var blitt en velstående byborger. Lange var rett meget med i selskapslivet hos de kondisjonerte byens familier. spilte kort, hadde intet imot dans, og han gikk i teater. Haugvaldstad førte ikke noe flott selskapsliv, og han regnet kortspill, dans og teatergang som synd. Deres forskjellige innstilling til disse ting førte til mindre forståelse *av* hverandre, og til at der rådde en viss spenning mellom dem. Motsetningen ble mindre da de fikk bedre kjennskap til hverandre ved felles deltagelse ved samvær i byens representantskap og på store misjonsmøter. Lange kritiserte hardt Haugvaldstads udannede levesett, men senere skrev han meget anerkjennende om hans forstandige, innsiktsfulle innlegg under de fremlagte sakers behandling.[15])

Magnus Gjør var først res. kap. i Stavanger 1839—44, så sokneprest 1844—59 og sokneprest i Hetland 1859—69. M. Gjør var en disippel av professorene Hersleb og Stenersen, og han var gjennom Wexels påvirket av Grundtvigs livssyn. Hans kristensyn og forkynnelse var positivt preget av alvor og åndelig innhold. Han var ivrig i arbeidet for å fremme Guds rike hjemme og blant hedningene. Haugvaldstad hadde nær kontakt med presten Gjør som vigslet Josefinestiftelsens nye bygning og senere Nygatens Oppbyggelseshus. — De sto også trofaste sammen i arbeidet for eget norsk misjonsselskap, og de var begge valgt inn i selskapets første styre. Haugvaldstads positive holdning til Den norske kirke medvirket meget til at det kristelige liv på Vestlandet i den tid fikk

15) A. Lange: Optegnelser.

kirkelig legning, og at haugianernes levende åndsrørsle virket til vekking, fornyelse og vekst av kristenlivet i by og bygd.

J. Haugvaldstad hadde også et klart syn for de lege kristnes adgang og rett til fritt å forkynne Guds ord. Han hadde gjennom grundige overveielser i Guds ord, sterk åndelig brytning og fortrolig samråd med kristne venner bl. a. H. N. Hauge, fått visshet om at Gud hadde gitt ham sitt kall til å forkynne frelsens budskap for sine medvandrere. Han foretok mange reiser med det for øye i atskillige bygder rundt omkring i landet, både mens Hauge var på frifot og mens han satt i fengsel. Han nyttet all tid som han kunne avse til disse reiser både da han var bonde på Mosterøy og som opptatt forretningsmann i Stavanger. I de senere år var det særlig ved de store høytider han fikk anledning til det. I et brev fra 1842 forteller han: «Jeg vil derfor først sige at jeg var i paaskehelgen ud av byen 9 dager vilkke tid jeg reiste igjenem hielmelandsogen i fister, aardal- og strandsogen. Jeg syntes der saa vakkert ud.»[16])

På disse sine reiser forkynte han på møtene Guds ord til omvendelse for de ufrelste, og han søkte å gi de troende venner den tukt, trøst og rettledning for deres kristenliv som han med sin rike kristelige erfaring så at de trengte hvert sted. Haugvaldstad så det ikke slik at det var han og enkelte andre særlig utrustede menn som hadde adgang og rett til å forkynne Guds ord for andre. Det hadde enhver som kjente Jesus som Frelser. Han sier om dette «at leg som lerd, de som var drevne av Kristi kierlighed, havde frihed at bekiende Guds vilje og nevne dem med ord og Egsempel for at samle til vor himmelske faders rige».[17])

Dette spørsmål ble meget aktuelt for det kristne legfolk da det i 1830-årene ble arbeidet for å oppheve forordningen av 1741 om å avholde gudelige forsamlinger utenom gudstjenesten (konventikkelplakaten). Det ble både i 1836 og 1839 innsendt forslag om opphevelse av forordningen til Stortinget som begge år vedtok dette forslag, men vedtaket ble hver gang nektet kongelig sanksjon. Regjeringen fant det nødvendig på grunn av innhentede erklæringer om denne sak fra kirkelige og verdslige myndigheter og etter forslag fra en nedsatt kommisjon den 1. mars 1842 å forelegge for Stortinget proposisjon til «Lov angaaende private gudelige Forsamlinger og de af Lægmænds Midte oppstaaende Prædikanters Virksomhed».

Dette forslag inneholdt ni paragrafer, og i paragraf 5 og 6 var

16) J. H.s brev til Byfogd Christensen 7. april 1842. — 17) J. H.s brev til Byfogd Christensen 9. mai 1842.

det foreslått bestemmelser som ville gripe sterkt inn i legmannsvirksomheten. I § 5 lød forslaget på: «Ingen som ei dertil lovligen er kaldet bør i Regelen fremtræde med nogen Offentlighed som Lærer i Menigheden.» Videre lød det: «endnu mindre bør nogen forsømme eller forlade den Syssel og Stilling han lovligen er i for at drage om fra Sted til anden i den Hensigt at opvække og styrke Andre i deres Saligheds Sag og i denne Anledning holde saakaldte Opbyggelses eller gudelige Forsamlinger.»

I § 6 lempedes noe på strengheten i det som var foreslått like før; for det heter der: «Skulde ikke desmindre enkelt medlem av den Evangelisk-Lutherske Kirke efter lang og nøiagtig Selvprøvelse føle et indre Kald til i egen eller fremmed Menighed at fremtrede som Prædikant og i Egenskab som saadan at indbyde til og afholde Gudelige Forsamlinger, skal vel saadant ikke være ham forbudt.»

Men i denne frihet ble det gjort store inngrep ved at det var videre foreslått: 1) At predikanten på forhånd måtte personlig fremstille seg for menighetens prest og anmelde tid og sted for avholdelse av møtene. 2) Han skulle framlegge attest fra sin sokneprest om sitt moralske forhold og 3) ikke å avholde forsamlingen under eller umiddelbart etter den offentlige gudstjeneste. For overtredelse av disse forskrifter skulle det erlegges mulkt fra 5 til 20 spd. til menighetens fattigkasse.[18])

Stavangers stortingsrepresentant, byfogd Christensen, sendte et eksemplar av lovforslaget til Haugvaldstad som leste det gjennom flere ganger grundig og som i to brev til byfogden fremholdt sin mening om forslaget. Han pekte på at de foreslåtte bestemmelser om at ingen som ikke lovligen var kalt, burde fremtrede for noen *offentlighet* som lærer i menigheten, ville bli en meget sterk hindring for å holde oppbyggelse i bygdene. Det var umulig å gå så skjult fram at det ikke kunne kalles offentlighet. Han var oppmerksom på den friere adgang til å holde møter som åpnes i § 6, men han fremhever at bestemmelsene om anmeldelse av tid og sted på forhånd av møtene, og at kravet om å bringe med seg attest for moralsk forhold fra sokneprest som i tilfelle vranghet kunne skrive den «saa donkel» at «den anden ogsaa maaske vrange prest synes den ei er anbefalende», ville meget vanskeliggjøre den lege forkynnelse av Guds ord. Han pekte også på at det forbud som var stilt i utsikt mot å avholde oppbyggelse like etter gudstjenesten ville bli en stor hindring. Det var brukt å ha disse møter på den tid mange steder, og det var atskillige som ellers hadde vanskelig

18) Departementstidende for 1842, side 529—541.

for å komme på møtene, som da fikk være på dem. Det ville være vanskelig ikke å forgå seg mot en eller annen av disse bestemmelser hvis, i tilfelle av forslaget ble lov, forkynnelsen av Guds ord av legmenn skulle fortsette. Det aktet Haugvaldstad å gjøre selv om han kom til å handle mot øvrighetens forordning, for skal han følge Guds vilje må han handle mot den. Det som han og andre forkynnere av Guds ord kunne ha i utsikt var å bli hatet, ja, straffet kanskje med «legemlig fengsel». Han oppfordret derfor byfogd Christensen å arbeide for at den gamle forordning ble opphevd slik som det var gjort av de to foregående storting.[19]) Da lovforslaget ble tatt opp til behandling i stortinget 27. juni 1842 ble det med avgjort flertall vedtatt at forordningen av 13. januar 1741 om gudelige forsamlinger utenfor den offentlige gudstjeneste skulle settes ut av kraft, og dette vedtak fikk denne gang kongelig sanksjon.

Haugvaldstad og de andre haugianere ble meget glade over dette stortingsvedtak. En hemsko for legmannsforkynnelse var tatt bort, og de hadde fått samfunnets godkjenning av at denne deres virksomhet ikke var skadelig, men gagnlig.

J. Haugvaldstad aktet Brødrevennene som sanne trosbrødre, og det var et fortrolig og fruktbart samarbeid mellom ham og fremstående Brødrevenner i flere praktisk-kristelige arbeidsgrener. Han godtok ikke med sitt haugianske kristensyn deres noe søtlatne vitnesbyrd om Kristi forsoning og hans vunder og sår.

Til kvekernes lille krets var Haugvaldstad knyttet med slektskapsbånd, da hans søstersønn Anders Andersen Boganes hørte til dette samfunn.

Haugvaldstad kom etter hvert opp i årene, han innskrenket omfanget av sine bedrifters virksomhet og fastsatte hva det skulle foretas med hans midler når han var død. I 1837 ble det truffet en rettslig trygget overenskomst mellom hans hustru og ham om at hun fikk eiendoms- og bruksrett til eiendommen Egenes løkke 4 c og til huset på Stranden, og at kårytelsene fra gården Haugvaldstad tilfalt henne. De andre eiendommer og fordringer tilfalt Haugvaldstad. Han solgte sine eiendommer i Østervåg og sitt fargeri i 1845 til Daniel Danielsen fra Årdal som i de senere år bodde på Bru. Han var velkjent og aktet blant haugianerne, og han deltok aktivt i misjonsarbeidet særlig på Mosterøy.

Noe tidligere hadde Mathias Schreuder fått kjøpe en annen eiendom i Østervåg av Haugvaldstad.

Haugvaldstad bestemte i gavebrev av 15. mai 1848 at «Haugvald-

19) Ovennevnte brever av 7. april og 9. mai 1842.

stads Minne», hans øvrige faste eiendommer og det som han etterlot i kontante penger, skulle gå til Josefinestiftelsen. — Haugvaldstad var legemlig sterk og åndsfrisk til han fylte 80 år, og han deltok i vennesamvær og styremøter i sin høye alder. Hans lange arbeidsdag fikk en brå og uventet avslutning. Han gikk nyttårsaften 1850 til privatlærer Stefan Due som var kasserer for Israelsmisjonen, for å gi denne virksomhet en fordring på kr. 400,00 som en mann med hjertelag for dette arbeidet ville skulle tilfalle arbeidet for Israels frelse, og det skulle betales kr. 16,00 hvert år til denne gjerning. Due var ikke hjemme, og da Haugvaldstad med uforrettet sak kom ut på gaten igjen, falt han om. Han ble ført hjem hvor han fikk bevisstheten igjen, meddelte seg til sine venner, la seg rolig ned, og hans siste ord var «Nu Gud skje lov», og deretter sovnet han fredfullt inn for godt.[20])

Hans nære venn og mangeårige medarbeider for byens fremgang, byfogd Christensen, foranlediget at gravferden foregikk fra Domkirken, og deltagelsen var så enestående stor at alle forretninger i byen var lukket mens handlingen varte. Hans fortrolige venn og nidkjære medarbeider særlig i misjonssaken, sokneprest Gjør, holdt gravtalen, og han brakte den siste avskjedshilsen og en varm takk for den trofaste tjeneste som var utført av den bortvandrede Herrens tjener. Et uvanlig stort følge fulgte med til Lagård, hvor han er gravlagt. Josefinestiftelsens styre dekket graven med en enkel malmplate som har denne innskrift: «Aab. 7. 14. 17. Her Hviler John Haugvaldstad, født paa gaarden Reianes, Rennesøe Prestegjeld 1770, død i december 1850». — Hans hustru Malene døde ti år senere 3. mai 1860, og hun er som hennes mann gravlagt på Lagård.

Skifteretten brukte lang tid til å gjøre opp Haugvaldstads store bo. Hans nærmeste arvinger gjorde innsigelse mot det oppsatte testamentes gyldighet, men det fikk kongelig konfirmasjon, og det sto ved makt. Etter forhandlinger mellom avringene og de interesserte parter i testamentets fullbyrdelse ble det enighet om at til slektningene skulle betales 1000 spd. av boets midler mot at de frafalt alle krav på andel i boet.[21])

De eiendommer som hadde tilhørt Haugvaldstad, ble solgt. De større pengebeløp som Haugvaldstad hadde lånt ut, ble det stilt betryggende sikkerhet for ved obligasjoner i faste eiendommer, de mindre beløp ble etter hvert betalt. Av boets midler fikk Israelsmisjonen de før nevnte 100 spd. 300 spd. ble etter Haugvaldstads

20) H. J. Myhrebøe: Opplevelser og Erindringer, side 61—62. — 21) Stavanger Skifteprotokoll A. 10 fol. 143 b og 84 b.

vilje avsatt til et legat for fattige enker i Stavanger og omegn, og det hus som var skjenket Guri Udland, ble verdsatt til 600 spd. Josefinestiftelsen fikk den verdifulle eiendom Haugvaldstads Minne, verdsatt til 3866 spd., og en kontant pengesum på om lag 8880 spd. som var et meget stort beløp i den tid.[22])

Gud hadde utrustet John Rasmussen Haugvaldstad med allsidige evner som han brukte med stor dyktighet og megen troskap. Hans daglige yrke omfattet mange felter, og han høstet rike frukter av sin store dugleik og sterke innsats i byens ervervsliv. Han varetok interessert og samvittighetsfullt de offentlige samfunnsplikter som ble pålagt ham. Hans sosiale ansvarskjensle var stor for de mennesker som levde på skyggesiden, og han ble på dette felt en nybrottsmann som på virksom og praktisk måte søkte å avhjelpe deres vansker. — Han hadde øye for verdien av god opplysning som ble meddelt ved skolegang. Da det ble foretatt en innsamling blant byens borgere til «Stavanger lærde Skole», ga Haugvaldstad det store beløp på 50 spd.[23])

Gud fikk tidlig ledelsen av Haugvaldstads liv, han fulgte lydig det kall som han fikk til å nytte sine krefter i Herrens tjeneste, og han utførte den trofast hele sitt liv. Hans virke ble til stor timelig og åndelig velsignelse i hans eget land, og på sine eldre dager falt det i hans lodd å medvirke til å grunnlegge misjonsarbeidet i Norge, og dets mål er å bringe Jesu evangelium til de mange hedninger som lever i åndelig mørke. —

Vi samstemmer i det ettermæle som er skrevet om ham. «Han (Haugvaldstad) var en av disse ærverdige skikkelser, hvis stille, bramfrie Optræden var forenet med stor Daadskraft, freidigt Troesmod og Udholdenhed. Fattede han en Beslutning saa levede han for dens Iverksættelse og arbeidet stille og ufortrødent mod sit Maal uden at lade sig skræmme af den første, den bedste Modstand.»[24])

22) Stavanger Skifteprotokoll A. 10 fol. 271. — 23) J. Corneliussen: Utredning av spørsmålet om eiendomsreten til Kongsgård Skole. Fortegnelse over bidragsytere til opprettelse av Stavanger lærde- og borgerskole, side 3. — 24) H. E. Sommerfeldt: Den Norske Zulumisjon, side 16.

LITTERATUR

Svend Borregaard: Danmarks og Norges kirkeritual av 1685. Gads Forlag, København. 1953. 178 sider pluss register.

Kirkeritualet av 1685 har spilt en overordentlig stor rolle i Danmarks og Norges gudstjenstlige liv. I Danmark er Kirkeritualet (KR) fremdeles grunnlaget for all liturgi, selv om det riktignok er foretatt mange endringer i detaljer. I Norge var KR gjeldende forskrift — om enn med atskillige endringer også her — til vi fikk Alterboken av 1889.

Det er da desto merkeligere at det ikke finnes mer litteratur om KR. I de forskjellige kirkehistoriske fremstillinger er det selvsagt skrevet også om dette betydningsfulle liturgiske aktstykke, og det finnes også andre steder omtale av det, men til i fjor var C. T. Engelstofts «Liturgiens eller Alterbogens og Kirkeritualets Historie i Danmark» (1840!) den utførligste omtale av KR. Den foreliggende bok av Svend Borregaard må sies å være et nødvendig, og meget kjærkomment, bidrag til vår viten om dansk og norsk liturgihistorie.

Boken gjør grundig rede for bakgrunnen for den liturgiske revisjon, det forberedende arbeid med Kirkeritualet, dets gjennomførelse og dets hovedsakelige innhold, og endelig KR's kilder. Den er i høy grad et detaljarbeid, som byr på atskillig nytt. Ny er også vurderingen av KR's betydning i kirken. Engelstoft mente at KR vesentlig var en stadfestelse av det som etter hvert var blitt den vanlige bruk, og at det hadde fått sin form mer ved utelatelse av tidligere former enn med opptaking av nye. Borregaard gjør gjeldende en annen oppfatning. Han peker på at det eneste KR utelot, var de latinske liturgiske ledd og den fullstendige latinske messe på de store høytidsdager. Men på den annen side kom meget som var nytt: Inngangs- og utgangsbønnene, perikope-salmene, vel-

signelsesønsket for hvert knefall av kommunikanter, velsignelsen fra prekestolen. Borregaard er også uenig i den vanlige oppfatning, at KR vil skille nattverdmessen fra Ordets høymesse. Han gjør sannsynlig at Baggers intensjon var den motsatte.

På side 134 møter vi den gamle forestiling om at det er en «neddæmpet form for elevation» når presten holder disken og kalken under lesningen av innstiftelsesordene. Men dette er feil. Hverken historisk eller prinsipielt sett har denne skikk noe med elevasjon å gjøre. (Se S. Kjöllerström i Svensk teologisk Kvartalskrift 1950, s. 297.)

Boken vil bli lest med utbytte av alle som interesserer seg for vår liturgiske historie.

Carl Fr. Wisløff.

Hans Adolph Brorson: Samlede Skrifter. II Bind. Udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab ved J. L. Koch (O. Lohses Forlag).

Nu er andet bind af Brorsons samlede skrifter udkommet! Det omfatter den resterende del af «Troens rare Klenodie» med tillæg. Salmerne er inddelt i flg. grupper: Troens midler, troens frugt, troens kamp og sejr, troens herlighed og troens ende. Derefter følger: En morgensalme og en aftensalme samt et «lidet tillæg» og til allersidst «et lidet tillæg af mine brødres og en anden kær vens salmer». Blandt de sidste findes en på syv vers underskrevet: N. B. (Niels Brorson); tre af versene har vi hidtil haft i «Salmebog for Kirke og Hjem», nemlig «Amen råbe hver en tunge». Om denne salme hedder det i L. J. Kochs fodnode: «Denne mærkelige salme er først kommen til sin ret i den forkortede skikkelse (versene 6, 1 og 7), hvori den fremtræder i Roskilde konvents salmebog fra 1855 og Salmebog for kirke og hjem fra 1897. Det er som en gammel have, der først får sin skønhed, når der bliver fældet træer i den.» Koch gør videre opmærksom på, at bærende i salmen er de forskellige betydninger af det bibelske ord *amen*. Efter sin hebraiske grundbetydning betegner dette ord, hvad der er fast og urokkeligt; det kan derfor ligefrem bruges som benævnelse for Jesus, og det kan betyde sandelig. Dernæst kan det stå som det ja, der bekræfter, at Gud har opfyldt sine forjættelser, og det kan endelig udtrykke bekræftelse af bøn og lovprisning.

Som man ser af det anførte eksempel beror denne Brorsonudgaves værdi ikke alene på den omhyggelige udgivelse af Brorson og hans brødres salmer, men også på de fortrinlige fodnoter af den gamle, fhv. forstander for Den danske Diakonissestiftelse, dr.

theol. *L. J. Koch.* Fodnotene er holdt på en meget beskeden plads og trykt med små typer, men de yder en uvurderlig hjælp, ikke alene ved at forklare gammeldagse ord og vendinger, men også ved at give en utredning af salmens tilblivelseshistorie. For pietismens historie så vel som for den dansk-norske salmesangs historie er denne udgave af Brorsons skrifter derfor af største betydning.

En dansk præste- og sognehistorie samlet og udgivet af Paul Nedergaard (O. Lohse).

Dette fortrinlige værk er nu nået til 9. hefte af Roskilde Stift (17. hefte af det samlede værk). Vi har tidligere henledt læsernes opmærksomhed på denne præste- og sognehistorie, som er noget enestående i sin art. Hvert sogn i Danmark «kortlægges» i åndelig henseende: Der indledes med en historisk redegørelse for sognet og kirken; det sidste hundredårs kirkeliv skildres, kirkebygningens historie og udseende skildres; derpå følger præsternes navne (for de sidste hundrede år), deres data og — for de afdødes vedkommende -- en karakteristik af dem samt deres levnedsløb. Fyldige Statistikker for altergæster, menighedsrådsvalg m. v. Nærværende hefte bringer således af større artikler under Rønnebæk sogn en beskrivelse af den åndelige vækkelse på dette sted for hundrede år siden og en interessant levnedsskildring af fru *Marie Tofts* betydning for sognets liv, hun, der siden blev Grundtvigs anden hustru (s. 644 f.).

Fængslende er også skildringen af Herfølge sogn, hvor navnet *J. G. Willemoes* (en broder til søhelten) rager op i det 19. årh. Om ham hedder det, at han «stod som en fader for de mange vakte i Syd- og Vestsjælland. De søgte råd hos den elskelige præst.» Men det hedder også, at han var «en dygtig landmand og en habil l'hombrespiller»!

Fyldige litteraturangivelser findes overalt i værket og gør, at det får afgørende betydning for dem, der interesserer sig for Danmarks kirkehistorie i nyere og nyeste tid.

Den danske Kirkes Historie under redaktion af Hal Koch og Bjørn Kornerup. Bind VI. Tiden 1800—1848 af Hal Koch. (Gyldendals Forlag).

Dette er det tredje af bindene af den stort anlagt Danmarks kirkehistorie, som nu er udkommet. Hidtil er kommet bind I og V. Der er planlagt i alt otte bind. De foreliggende bind varsler godt for værket som helhed.

I sit forord til bind VI nævner Hal Koch, at den bedste fremstilling af denne periode i Danmarks kirkehistorie allerede er 70—75 år gammel, skrevet af hans farfar, provsten i Horbelev, nemlig «Den danske Kirkes Historie i Aarene 1801—17» (1879—80) og «Den danske Kirkes Historie i Aarene 1817—54» (1183).

Sin bog opdeler han i flg. afsnit: Det nittende århundrede — Arven fra det 18. århundrede — Enevældens kirkestyre — Præstestanden — De kirkelige opgaver — Den første folkelige vækkelse — Romantik — J. P. Mynster — . F. S. Grundtvig — Reformationsjubilæet — Tyvernes teologi og kirkeliv — Vækkelsen i tyverne — Kirkekampen og det historisk-kirkelige syn — Den kirkelige anskuelses udformning og Grundtvigianismens tilblivelse — Mødet mellem vækkelse og Grundtvigianisme — Statskirken, Mynsters kirke — Universitetsteologien (Martensen) — Tre folkelige digtere (Blicher, Ingemann og H. C. Andersen) — Søren Kierkegaard — Stat og kirke.

Stilen er bred og malende, mange situasjoner og personer levende skildret, f. eks. i afsnittet om præstestanden på Frederik VIs tid: «Tidligt om morgene nden 10. august 1805, på tiende søndag efter Trinitatis, tog Frue Kirkes klokker i København til at ringe. Kort før kl. 8 gik porten til den ærverdige bispegård op, og Sjællands biskop, den aldrende Nicolai Edinger Balle, begav sig, ledsaget af tre hæderværdige mænd, Dr. Fr. Jul. Bech, Michael Keyser og Peter Outsen Boisen, der skulle indvies til biskopper henholdsvis i Aggershus', Christianssands og Lolland-Falsters stifter, over i den gamle Frue Kirke . . .» Så følger en detailleret og fængslende beskrivelse af bispevielsen med rammende karakteristiker af hovedpersonerne.

Nye synspunkter og vurderinger kommer frem i Kochs bog, for blot at tage eet eksempel, nemlig hvad han skriver om biskop Münter: «Münters arbejdsindsats som biskop er ofte blevet undervurderet. Vel har han ikke efterladt store og synlige monumenter over sit virke, men han har om nogen med nidkærhed og dygtighed røgtet dagens gerning, som oftest også med en heldig hånd . . .» Vi kan også nævne Kcohs vurdering af striden mellem H. N. Clausen og Lindberg.

Undersøgelserne går i dybden, hvad afsnittet om «vækkelse og Grundtvigianisme» viser. «Hvad der egentlig skete i trediverne og fyrrerne er . . . aldrig virkelig udforsket. De lærde har mere interesseret sig for åndslivets koryfæer i København — Mynster, Martensen og Kierkegaard — end for landsbypræster, for slet ikke at tale om landsbyhåndværkere og bønder.» Koch hentyder i det flg.

— uden navns nævnelse — til Lindhardts bok om «Vækkelserne» og siger, at «meget henstår i det dunkle, f. eks. et så vigtigt spørgsmål som samspillet mellem den økonomisk-sociale udvikling og den åndelige selvstændiggørelse.» Bogen bringer *mange og gode citater*. I skildringen af Grundtvig kan man måske synes, at citaterne florer lidt for rigeligt, men på den anden side er de altid karakteristiske. Holder værket, hvad der loves læserne i disse indtil nu udkomne bind, vil det få blivende værd, ikke alene i Danmark og Norge, men i hele den internationale historieskrivnings verden.

Paul Nedergaard: «En dansk Præste- og Sognehistorie» (O. Lohses Eftf., København).

Af dette statelige værk foreligger nu hefterne 18. og 19., hvilket vi sige, at Roskilde og Københavns stifter er afsluttede.

For kirkehistorikere er dette værk en guldgrube, og intet mindre. Værket «kortlægger» Danmark i kirkelig henseende for de sidste hundrede år. Forf. har nedlagt et helt livs arbejde i dette uhyre interessante værk. Der gives samlede oversigter over den danske kirkes historie, statistik, kirkebygninger, biskopper, teologiske professorer, amts- og provstoversigter, oplysninger om kirkeliv og kirkegangsprocenter, kirkelige rørelser, ledende lægfolk, højskoler og deres lærere m. m. Biografierne over de afdøde præster fører de ældre danske præstehistorier à jour. Det har sin plads på bibliotekernes læsesale, men også i hjem, hvor der er interesse for nordens kirkehistorie.

Vi slår op på *Udby—Ørslev sogn* i Roskilde stift. Her indledes med en oversigt over «Det kirkeige liv», hvorunder naturligvis særlig omtales, at i dette sogns præstegård fødtes 8. sept. 1783 *N. F. S. Grundtvig*. Der gives en skildring af præstegårdslivet i Udby i den gamle Johan Grundtvigs tid og senere, da Grundtvig selv kom som kapellan under faderens sygdom. Grundtvig-minderne, som endnu findes her på stedet, omtales. Men også *Fredrik Zeuthen*, en af Indre Missions pionerer, omtales udførligt, fordi han var kapellan her fra 1866.

For kirkehistoriens skyld kan man kun ønske dette værk udbredelse!

Danmark Kirker udgivet af Nationalmuseet (G. E. C. Gads forlag, København). Maribo Amt hefte 12 og 13).

«Dnmarks Kirker» er et andet betydeligt værk, som fortjener opmærksomhed uden for Danmarks grænser, i hvert fald i et nabo-

land, som står Danmark så nær som Norge. Den nære forbindelse, der har været og stadig er mellem den norske og danske kirke berettiger til at gøre opmærksom på den store fortjeneste, det danske Nationalmuseum har indlagt sig ved at udgive denne beskrivelse af Danmarks kirkebygninger i arkitektonisk og arkæologisk henseende. Værket fremtræder i overordentlig smukt udstyr med talrige fremragende illustrationer.

De to foreliggende hefter (12 og 13 af Maribo amt) beskriver tolv af kirkebygningerne på Falster. Den interessanteste af disse, som også er indgående skildret og illustreret, er *Kippinge,* som èn gang var èn af Danmarks berømte valfartskirker — endnu op til 1600-tallet.

Dansk Teologisk Tidsskrift 4. hefte 1953 indeholder bl. a. den fremragende tale, som afdøde professor i NT ved Københavns Universitet, *Holger Mosbech,* holdt i 1952 som prorektor ved universitetets årsfest om «*Herodes den Store*».

Kirkehistoriske Samlinger 1954 udg. af Bjørn Kornerup indeholder bl. a. en længere artikel *af Carl Weltzer* om «N. F. S. Grundtvigs sidste Fest 1872».

K. E. Jordt Jørgensen.

SUMMA SUMMARUM SUMMARIUM

KAPITELSUMMARIENE I VÅR BIBEL

Av Torbj. Riise-Hanssen

Det har vært en del merkedager for Bibelen i det siste. Således feiret man i Danmark i 1950 400-årsjubileet for «Christian III's bibel» fra 1550. I England feirer man i år 150 årsjubileum i anledning stiftelsen av The British and Foreign Bible Society i 1804. Når det gjelder Norge, kan også vi minnes at det i år er 100 år siden det kom ut en hel-bibel på norsk og på norsk forlag (Bibelselskapet) og at det er 50 år siden vi fikk en bibel på grunnlag av originalt norsk oversettelsesarbeid (1904).

Jubileum eller ikke, bibelen og dens historie fanger alltid interesse, og når vi her vender oss til vår bibel og dens historie er det ikke for å ta det spørsmålet opp i hele sin bredde. Det er bare en enkelt side ved vår bibel som interesserer oss. Det er nemlig blant de dansk-norske og norske bibelutgaver fra reformasjonstiden til våre dager, enkelte som merker seg ut på en særlig måte fremfor de andre.

Det gjelder ikke bibelens format, som f. eks. dette at 1550 utg. er i folio, 1647 utg. i oktav og enkelte av 1700 tallets bibler i «lommeutgave» (ikke våre dagers vestelommeformat). Det spørres heller ikke etter biblenes typografiske og bokbindermessige egenart. Heller ikke har vi i denne sammenheng interesse av at noen av biblene er kommet ut etter kongelig forordning og med kongelig privilegium, f. eks. Christian III's Bibel, eller om de er gitt ut på det danske (førsteutgave 1819), britiske (førsteutgave i Norge 1844) eller norske bibelselskaper (førsteutg. 1854), eller kommet ut på egne forlag. (Olaus Nilsens utg. Fredrikshald 1853). Vi har heller ikke i sikte om bibelen er oversatt direkte fra grunnsproget, f. eks. 1647 utg. der er oversatt «med Fljd, effter den Ebraiske oc Grækiske Text», eller om de er oversatt fra et annet sprog, f. eks. 1550 utg. der, etter Bugenhagens råd, er en oversettelse av Luthers

versjon. Vår undersøkelse gjelder heller ikke bibler med marginalnoter, f. eks. 1550 utg., og parallellhenvisninger, som første gang kom med i 1732 utg. Det som interesserer oss nå er de bibelutgaver som ved siden av den vanlige kapitelinndeling — ved kardinal Stephan Langton, død som erkebiskop av Canterbury i 1228 — også har et kortere eller lengere sammendrag av vedkommende kapitels innhold. En innholdsoversikt som siden bibelutg. av 1589, med Veit Dietrichs «Summarien», også hos oss er kalt kapitelsummarier.

De fleste gamle bibelhåndskrifter har over de enkelte skrifter, mange ganger også foran bokgrupper, innholdsoversikter. Allerede på 200 tallet ble det utformet korte «Prologer» til Paulusbrevene og senere evangeliene, med angivelse av deres innhold, foranledning og avfattelsestid. (H. Mosbech: Nytestamentlig Isagogik s. 9). De har sin opprinnelse fra hellenismen hvor de greske klassikere f. e. skrev hovedinnholdet over, under eller på siden av et håndskrift. Det er de såkalte κεφάλαια eller τίτλοι (Feine: Einl. N. T. s. 255). De eldste bibelske kapitularia ble tillagt Krysostomos († 420). Middelalderens bibelutgaver hadde ofte marginal og interlinjære noter, og noen endog med tilføyde «postillis», men fra det 13. årh. ble de gjerne sløyfet. (f. e. Nicolai de Lyras utg. fra 1481. Lelong: Biblia Sacra 1770 s. 367.) Når de ble sløyfet hang det sannsynligvis sammen med at avskriverne gjerne sjusket med dem — de hørte jo ikke egentlig med til teksten — og fordi leserne ofte misforsto dem som tilhørende teksten. Vulgata har således ingen kapitularia.

Allerede før Luther var født var bibelen blitt oversatt, vesentlig fra latin, og trykt minst 20 ganger på tysk. Noen av disse utgaver var forsynt «Mit vorluchtinghe und glose» som det heter i en utg. fra 1494. (H. Scheibler: Katalog over Bibelutstillingen 1901). De som forsto seg på det skulle holde seg til Hieronymus latinske oversettelse, «aber die ungelehrten, einfachen Menschen, beide geistlich und weltlich, besonders geistliche beschlossene Kinder, gegen den Müssiggang, sollen haben dies gegenwärtige Buch, recht nach dem lateinischen Text ins Deutsche übersetz.» (Biblia mit Glossen zu einzelnen Büchern nach den Postillen des Nicolaus de Lyra. Køln 1478. Hans Rost: Die Bibel im Mittelalter s. 87.) Men jo mere Luthers bibel ble innbegrepet av all moralsk og religiøs sannhet, og endog ble brukt som folkets daglige lesebok, desto følbarere ble trangen til å gjøre den fruktbar ved forklarende og oppbyggelige anmerkninger. Det ble nødvendig til hjelp for andaktslivet og til opplysning og oppdragelse i evangelisk-luthersk ånd.

Allerede 1531—33 hadde Luther, med forbilleder fra middelalderens utgaver, gitt ut som særskilt skrift «Summarien über die Psalmen», Luthers venn og medarbeider, den kjente Nürnbergerprest, Veit Dietrich, ga i 1541 ut sitt summarium til Gamle testamente, og i 1544 et til Nye testamente med denne titel: «Summaria — darum auffs kürtzte angezeigst wird, was am nötigsten und nützten ist, dem jungen Volk und gemeinen Man, aus allen Capitelen, zu wissen und zu lernen, Darnach ihr Leben richten, und solcher feiner Lehre zu ihrer Seelenseligkeit brauchen können.» Disse summ. var imidlertid ikke ment å skulle komme inn i Skriften. De ble dog meget populære og trykt i flere opplag, og ble mange steder den egentlige lesebok i skolen. (Strobel: Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs, 1772, s. 72.) Og i 1572, i Wittenberg-utg., finner vi dem for første gang i selve bibelteksten. Innen den tid var imidlertid Heinrich Steyners «Summarien und kurtzer Inhalt aller Capitel» kommet med i Augsburg-utg. fra 1535, en utgave av Luthers bibel fra 1534.

Selve ordet summarium kommer av det latinske summa-sammendrag. Det har sin opprinnelse i matematikken hvor det betegner resultatet av en addisjon. Fra matematikken gikk det over i forretningslivet, og s. s. — summa summarum, summenes sum, ble ofte satt foran sluttsummen på en regning. Summa fant også sin veg inn i skolastikken som betegnelse for en sammenfattende fremstilling av en vitenskapsgren, ofte en lærebok. Slik hadde de summa i logikk, filosofi, kanonisk rett m. v. Fra 12 årh. kalte man særlig den systematiske fremstilling i teologien for Summa. Betegnelsen avløste de tidligere «Sentenser», hvor Petrus Lombardus — Magister sententiarum — var den fremste, og begrepet nådde sitt høydepunkt i Thomas fra Aquino's Summa Theologiae. Skolastikkens bestrebelser for å sammenfatte alt man visste og trodde til et enhetlig bilde har i Thomas' Summa funnet sin egenartede form, men også spesielle fremstillinger ble kalt Summa. Således finner vi «Summa summarum» av Sylvester Prierias, den lærde thomist og pavelige hoffteolog, som var så virksom i Reuchlins prosess. Likeså «Summae de casibus conscientiae» og den «Summa angelica» som Luther bl. a. brente den 10/12 1520. Forfatterne av disse summarier ble gjerne kalt summarister, folk som både Augustana (XXVI) og Apologien (XI) forkaster fordi de som «Stockmeister die Gewissen ohne Unterlass geplagt haben» (Bekenntnisschriften 1952 s. 103 anm.). Ordet Summa levde like fullt blant lutheranerne. Vi finner det i Luthers forklaring til 7. bønn: «Wir bitten in diesen Gebet als in der Summa» (Bek.schr. s. 515) og flere steder i Luthers pre-

Das I. Cap.

Summa des Ersten Capitels.

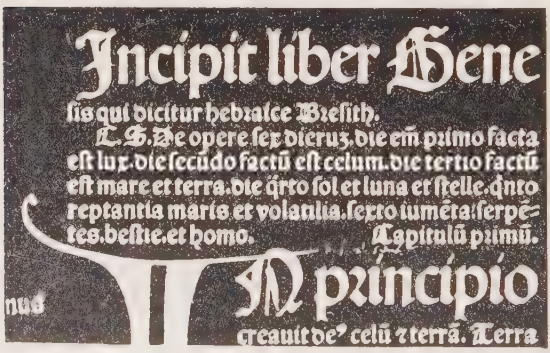
Is eine Historia/Wie Gott durch sein ewiges allmechtiges Wort/Himel vnd Erden sampt allen Creaturen erschaffen/ vnd am sechsten Tage den Menschen/der solches alles geniessen vnd brauchen solt/ gemacht/vnd zum Herrn darüber gesetzt habe.

Auff dass wir lernen Gottes Güte in solchem Geschöpff erkennen/ vnd vnser Hertz in allerley nöten damit trösten/ daß wir so ein Allmechtigen vnd gnedigen Gott haben/ der vns so reichlich versorget / vnd so Väterlich mit allem / was wir bedürffen / bedacht hat. Solchen gnedigen willen Gottes haben auch die Heiden aus der Schöpffung vnd Creatur erkennet / vnd derhalb Gott für gut vnd gnedig gehalten. Aber Gottes Wort helt den Christen einen höhern vnd grössern Trost für/dabey sie müssen schliessen/daß Gott gnedig sey/ Sintemal er nicht allein alles den Menschen zu nutz erschaffen / sondern auch seinen eingebornen Sohn zum Opffer für die Sünde/ vnd in den Todt hat geben. Darumb sol je niemand an solches gnedigen Gottes hülffe/ gunst vnd rettung zweiffeln / es sey gleich die Noth so gros sie immer wolle.

Mercke hie den Artickel vnsers Glaubens. Gott ist/ehe einige Creatur ist/Das ist/Er ist ewig/vnd hat bey sich das Wort/ Das ist auch ewig vnd Gott gleich/ Denn es ist/ehe alle Creaturen sind. Vnd weil durch solches Wort alle Creatur erschaffen werden/ muß folgen/daß solches Wort allmechtig ist. Zum dritten/nennet Moses hie den Geist des HErrn/der alles Geschöpff lebendig machet vnd erhelt. Das also Moses klar anzeigt/Gott Vater/Gott Son/oder das Wort/vnd Gott der heilige Geist/sey der einige/ewige/allmechtige Gott/ der anfang vnd Ende/ Wie vnser Christen Glaube außweiset.

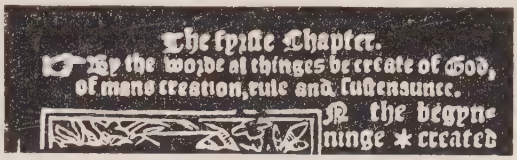
kener i tyske vendinger som «Das ist die Summa dies Euangelii» og latinske «In summa». Augustana (I) har vendingen «Dies ist fast die Summa der Lehre» og Apologien taler om «Summus cultus Christi», det er å søke syndenes forlatelse hos Kristus. Det var således et fast meislet og umisforståelig begrep Veit Dietrich brukte da han både ga en kort innholdsfortegnelse, en «Summaria offuer vor Christelige lerdom — udaff huer Søndags Euangelio» (På dansk ved Nikolai Palladius 1552), og betegnet sine kapiteloversikter fra 1541 og 44 — senere kapiteloverskrifter, — for «Summaria — darum auffs kürtzte angezeigt wird —.»

Veit Dietrichs «Summaria» fant, som nevnt, veg inn i den *tyske* bibelen ved Wittenbergutgaven av 1572, hvorav det ovenfor gjengis en facimile. (Den er riktignok en fotostatisk gjengivelse tatt fra 1597 utg. da 1572 utg. ikke finnes i Deutsche Bibelarchiv i Hamburg). Men allerede 1581 ga kurfyrsten (August av Sachsen) ved en nyutgave av bibelen, ordre om å legge Luthers opprinnelige versjon til grunn, og å rense bibelutgaven bl. a. for V. D.'s summarier. I stedet for V. D.s summarier tråtte i andre utgaver sum. av Hutter og andre. Blant disse nevner vi bare de kjente württembergske sum. fra 1669 som for første gang forsøker klart og presist å parafrasere den


Incipit liber Gene
sis qui dicitur hebraice Bresith.
C. S. De opere sex dieruz. die em̄ primo facta
est lux. die secūdo factū est celum. die tertio factū
est mare et terra. die q̄rto sol et luna et stelle. q̄nto
reptantia maris et volatilia. sexto iumēta: serpē-
tes. bestie. et homo. Capitulū primū.
In principio
creauit de' celū ⁊ terrā. Terra

hellige skrift. Veit Dietrichs sum. ble dog i bruk i den bayerske Landeskirche like opp til våre dager. (Hølscher: Bibelwerke i R. E. III s. 179 ff).

Som Vulgata har heller ikke den katolske bibelutgave fra 1590 — foranstaltet av Tridentinerkonsiliet — «chapter-headings or marginal matter», men der finnes allikevel *latinske* utgaver av bibelen som f. eks. en fra Paris i 1504, «Biblia cum plena apparatu summariorum etc» og hvis Gen. I her gjengis fotostatisk fra British Museum. I Paris ivret humanistene etter å få gi ut bibelen på *fransk*. Det teologiske fakultet i Louvain ga i 1550 ut Le Fevres utgave i revidert stand og da «a chascun chapitre sont adiouxtez les Sommaires, contenants la materie du dict chapitre - - -».


The fyrste Chapter.
By the worde al thinges be create of God, of mans creation, rule and sustenaunce.
N the begyn-
ninge * created

Den første *engelske* utgave av bibelen «addet certaine learned Prologes and Annotacu for the better understanding» var Tavernes og Tyndals versjon av 1551, hvorav her gjengis fotostatisk Gen. I. Det var den sprenglærde zwinglianske teolog Tyndal som hadde ansvaret for prologene og da sannsynlig også for de meget korte summ. I *Sverige* kom Luthers fortaler med allerede i «Gustav Vasa-bibelen fra 1541, men først ved revisjonen av denne i 1618, kom der «Summarier før Capitelen, Marginaler etc.» (Gustav Adolfs bibel). (Darlow-Moule: Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible society 1903/1911.)

Når det gjelder *vår bibel* ser vi bort fra de rent vitenskapelige utgaver (Mowinckel etc. 1929 f.f.), billedbibler, familie- og ungdomsbibler og holder oss bare til originalutgavene til de såkallte kirkebibler.

Det var ikke sjelden klage over at de ganske gamle og store og vakre kirkebibler var for store og uhåndterlige til privat bruk, og dertil så kostbare at kun formuende folk maktet å anskaffe dem. Fra forskjellige hold, ikke minst fra boktrykkere, ble det gjort forsøk på å få ut en mindre og billigere utgave. Etter alminnelig antagelse kom en slik «Huus og Reyse Bibel» første gang ut i 1670. men A. V. Heffermehl mener å kunne godtgjøre at den første utgave må ha foreligget tidligere, på foranledning av Fredrik III. (Den ældste Udgave af den danske saakalte Hus- og Reisebibel Luth.k.t. 9/1892.) Men hverken denne utg. eller «lommeutgaven» av Christian VI bibel fra 1699 (3. oppl. U. B.) viser forhold som

påkaller særlig interesse når det gjelder vårt emne. Det måtte da bare være å nevne at sum. i disse mindre bibelutgaver, i likhet med tyske utgaver, er betraktelig redusert. Den oppbyggelige tendens er helt avstreifet, og det er bare igjen en kortest mulig gjengivelse av innholdet. F. eks. fra 1 Mos 1: «Alle tings skabelse udi sex dage,» som så i våre dagers lommebibler er redusert helt ned til ett ord: «Skabelsen.» Som variasjon anføres Høys 1: «Guds kirkes længsel efter Messias» (1740), «Brudens Længsel efter sin Brudgom og de elskendes første Udveksling af sine Følelser for hverandre» (1922). Vi har ikke kunnet etterspore hvem som har forfattet de respektive sum. Utg. av 1740 sier bare at dr. Johs. Olearius har ansvaret for skrifthenvisningene.

Når det gjelder andre bibelutgaver hos oss nevner vi den samiske fra 1895, ved biskop J. N. Skaar, og Studentmållagets bibelutgave fra 1921. Begge savner dog kapitelsummarier. I ny-norsk-bibelen fra 1939 «er summariene endefram omsetjing av dei vi har i bokmålsbibelen. Cand. theol. amanuensis Ingolf Kvamen hjelpte til med denne omsetjinga. Dei tolkande utsegnene, t. d. i Salmane, er med som i bokmålsbibelen.» Biskop R. Indrebø forteller i brev av 18/2-1953 at han har sett igjennom alt og står ansvarlig for det hele.

Vår egentlige kirkebibel, som det her gjelder, har vi felles med *Danmark*. Den første dansk-norske bibeloversettelse er som kjent «Christian III Bibel». Den er et prektig stykke bokkunst. Den er ingen original oversettelse fra grunnsprogene. I det vesentlige er den en gjengivelse av Luthers versjon. Overføringen fra tysk er utført av Chr. Pedersen, og etter at den var gjennomsett av den danske kirkes beste menn kom den ut sommeren 1550. (Otzen: Hvorledes danskerne fik deres Bibler, s. 16.) Det lød imidlertid snart klager over at det var åpenbare feil i oversettelsen og uoverensstemmelser med grunnteksten. De teologiske professorer ved Københavns universitet var dog ikke særlig lystne på å revidere den, av frykt for å komme opp i lærestridigheter. Derfor ble Christian III bibel trykt opp igjen med mindre endringer, vesentlig rettelser av språk og endel trykkfeilskorrektur. Et opptrykk var også planen for den bibel Fredrik II. aktet å gi ut, men da den etter kongens død kom ut i 1589, var den i stateligere folioformat enn sine forgjengere. Den ble utstyrt med Luthers fortaler til de enkelte bibeldeler, summarier over hvert kapitels innhold, marginalnoter og en liten bibelordbok. (Molland: Norske og Danske Bibeloversettelser brukt i Norge, i Kenyon, Bibelen 1951, s. 135.)

Opprinnelig var også denne bibelutgaven ment bare å skulle

gjengi teksten i revidert form, men under arbeidet med den ønsket både boktrykkeren marginalnoter og oversetterne innholdsangivelser. Kongen avviste begge deler. Særlig mislikte han den prøve på innholdsangivelsene som de teologiske professorer viste ham sammen med prøverevisjonen av de to første kap. til 1 Mos og som de selv hadde laget og satt inn. (C. J. Brandt: Vore danske Bibeloversættelser, s. 42.) Kongen ville ikke ha innført slike nyheter. Han ønsket derimot at bibelen «ante singula capita» skulle forsynes med summarier fra Wittenberg-bibelen. Kongen og hans hoffprest, magister Christoffer Knoff, synes å ha svevet i den misforståelse at summ. var av Luther, men biskopen, Poul Madsen, strever med å få hoffet overbevist både om at det første kgl. oppdraget ikke inneholdt noe om sum. i det hele tatt, men bare skulle bestå i å «offuerlæse» den gamle bibel, og med at sum. ikke var av Luther, men av Veit Dietrich. «Men efterdi det hans kongl. majestet nu befaler at Summarier og annot. marg. skal fordanskes vil vi efterkomme hans kgl, maj. vilje.» Tross det merarbeid som innføringen av sum. betydde, ble det hele arbeid fullendt «paa halff andet Aars tid.» Det vesentlig nye ved denne bibelutgave i forhold til 1550 utg. ble mere enn Fredrik II's navn (Valkner: Jørgen Hanssøn. N.T.T. 3/ 1950), for med forbilleder i den engelske «Bishop version» fra 1568 kom kobberstikkene, og med forbilleder i den tyske Wittenbergutgaven fra 1572 kom Veit Dietrichs summarier inn i den dansk-norske bibel fra 1589. (H. F. Rørdam: Efterretning om Fredrik II Bibel. 1857.)

V. D.s sum. ble sett på som så betydningsfulle at de også ble oversatt til islandsk, trykt i København 1589 og 1591. (Engelstoft: Om Udgavene og Udgivningen av den Danske Bibeloversættelse fra Reformationen til vore Tider. 1856 s. 341.) Vi er imidlertid avskåret fra å bedømme denne oversettelsen til islandsk, men den fotostatiske gjengivelse fra den tyske utgaven fra 1597, sammenlignet med den danske fra 1589, viser at ikke bare den typografiske likhet er iøynefallende, men også at oversettelsen er rent slavisk. Hvem det er blant de teologiske professorer eller blant biskopene som har foretatt oversettelsen har vi på grunn av arkivmessige mangler ikke kunnet fastslå, men hvem det enn er så har oversetteren fulgt den tyske original så nøye som dansk sprog tillot det. Det bekreftes da også direkte i sum. til II Sam 15 og I Kong 18 hvor oversetteren, uten tanke på danske forhold har beholdt den tyske originals omtale av Bondeopprøret fra 1525, anvendt latinske ord og sitater som «Summarium», benyttet den latinske inndeling i Jer 51: Caput diuidetur in tres partes. — Secunda

Pars — Tertia Pars,» likesom forståelsen av 2. part gjøres avhengig av 1. del med disse ord: «Legatur cum eodem Summario.» I sum. til Salm 61 siteres dette ordtaket: «Nouus Rex, noua Lex.» Det anføres uten videre at V. D. pleier å kalle Salm 118 sitt «skøne Confitemini», og man har beholdt V. D.s anvisning til «vore Bøger» (Salm 32), og «vort Comment» (bl. a. Salm 101). At det på den annen side også er tatt tilbørlige danske hensyn skinner igjennom ikke bare ved at det dog foreligger en oversettelse til dansk, men også at kvinnene er omtalt som «dannequinder» i Gen 30.

Går vi så over til en videre karakteristikk av denne bibelutgaves summarier utelukker vi her, som for de øvrige bibelutgaver, både behandlingen av apokryfene, som forøvrig hvor de er med mangler sum. og sum. til N. T. Vi holder oss bare til sum. i G. T. da det nemlig viser seg at det er disse som byr det mest interessante stoff. Sum. i N. T. er overalt både meget korte, saklige og uten kommentar og from anvendelse. Forhold som de G. T. sum. er så rike på, og gir plass for divergerende oppfatninger, og som derfor påkaller en viss teologisk/historisk oppmerksomhet.

I omhandlede bibelutgave er hvert av kapitlene angitt med romertall, men ikke alle har sum. Sum. er således uten videre sløyfet bl. a. i Lev. 21, likesom enkelte sum. *omfatter flere kapitler* (f. e. Gen. 12). I noen av dem blir det også *henvist til andre sum.* Karakteristisk nok gjelder dette Krønikebøkene (f. e. I 17 og II 1). En enkelt gang omfatter sum. ikke hele kap. men *bare et spesielt ledd i skriftstykket,* det er Num. 6, hvor utelukkende den aronitiske velsignelse er omtalt. Sum. *lengde* varierer fra et par linjer til halvannen foliospalte i Lev. 27. P. g. a. manglende inndeling i bibelvers — i Davids salm. er der henvist til vers f. e. 89 — er det avsnitt som det skal vises til gjentatt i sum. med første delen av setningen i *avvikende større typografi* (f. e. Gen. 17). I tilknytning til de enkelte kapitlers varierte innhold er enkelte sum. *delt i «parter»* (Gen. 9. m. fl.). Trykkfeil, forøvrig av mindre betydning, forekommer også, f. e. i I Kong 10. Ellers er *formen på overskriften* vanligvis denne: Summa offuer det I Cap. (Gen I) eller bare slik: Summa I Cap. (Ex. I m. fl.)

I summariene finnes 96 *parenteser*. Deres innhold er høyst variert, men tjener alle til å gjøre meningen tydelig, enten slik som V. D. parentetisk opplyser at han selv «forstaar dem» (Salm 69) eller at det er en «fornuftig Forstaaelse» (I Sam 17), eller som skriftstykkets forfatter «siger det» (Job 7) o. lign. vendinger. Mange av dem er saklig opplysende f. e. at Akitofel («var paa Absaloms Side») (II Sam 16). Andre er av mere tolkende art f. e. settes

«ond Samuittighed» lik «under Lowen» (Salm 72). Endelig finnes parenteser med aktualiserende tendens, som når Rut 2 anfører parentetisk striden mellom svigermor og svigerdatter «Som nemlige skeer». Enkelte parenteser inneholder skrifthenvisninger (Lev 27). Som det en enkelt gang spesielt uttales ringeakt over munker og nonner (I Sa 15) er det også bare i en parentes de lutherskes overlegenhet særlig fremheves (Dom 11).

Sum. inneholder 122 *henvisninger til andre steder i skriften.* Enkelte ganger refereres bibelordet uten skriftangivelse, som når det f. e. i II Krøn 5 heter: «Effter Christi Ord,» og i Malak 4 heter: «Som Paulus siger.» Andre ganger er skriftstedet nevnt f. e. Gen 19 (Luk 17). Forøvrig er det vist til kapitler innen samme skrift (f. e. Gen 46), og til andre skrifter. Således til en rekke både G. T.-lige (Gen 46 m. fl.) og N. T.-lige (Gen 1 m. fl.) De fleste skrifthenvisninger gjelder «Mosi Taffler oc vor Pater noster» (Salm 31). «Men saadant haffuer wi tilkende giffuet paa det wi skulle lære flittige at øffue oc forstaa Guds Budord oc Fader vor - -» (Salm 31).

På overgangen fra denne mere formelle oversikt til den saklige karakteristikk av summariene reiser de to nærliggende spørsmål seg: *hvem har forfatteren til hensikt å nå med sine sum. og hva er sum. egentlige formål?* Over det spørsmålet faller det litt lys når vi erindrer at Veit Dietrich var den første som ga ut Luthers Huspostille eller Husprekener. Det var i 1544, og det skjedde, som han sier i dedikasjonen til borgermesteren i Nürnberg, forat denne edle skatt kunne bli meddelt også andre kristne «und zwar damit die ungelehrten Pfarrherrn aut dem Lande sowohl, als Hausväter selbige mit grossen Nützen gebrauchen können» (Erl. Ausg. s. VI). Utgiverne av den dansk-norske bibel med V.D.s sum. har sikkert tenkt mest på «Hausväter» — det alminnelige folk — «paa det samme Bibel skulle bliffue saa meget bedre at forstaa» (forordet), men med sine sum. har V. D. uten tvil hatt mere de «ungelehrte Pfarrherrn» i tanker. Noe som bekreftes endog i den danske gjengivelse av sum. da de danske oversetterne, som nevnt, teksttro har tatt med lærde sitater, endog på latin, henvist til kommentarverk og «vore Bøger» (Salm 32), ja har med advarselen mot å handle for meget «i Kircken» om vanskelige steder «for den menige mand» (Esek 1). Derfor sier V. D. at han har avstått fra en nærmere forklaring av Esek 39. Overfor «andres udtydelse» (Sak 6) setter V. D. noen ganger sin egen forståelse (Salm 94, 103). Finner han en konsens legger han fornøyet til: «Der oc mig behager» (Dan 7). Han kan la et spørsmål stå åpent (Esek 38), men har han nådd frem til en forståelse, som det kanskje kan være

diskusjon om, viker han ikke tibake for å anføre anerkjente kirkelærere. Som belegg for sin oppfatning nevner han således i sum. til II Kong 5, Basilius, kirkefyrsten blant kappadokierne (Han er anført også i Konkordieformelen).

For V. D. kan *teksten «være klar nok»* (Salm 96), men den kan også være «vanskelig» (Esek 1), ja så vanskelig at den endog «icke kan begripes» i sum. (Ordspr 10). Strekker ikke «den alminnelige udtydelse» til (Esek 38; Dan 7, 12) griper han til «den hemmelige betydelse» (Dom 7) eller «Den aandelige udtydelse» (Josv. 3). Det hele «paa det mand skal lære» (Esek 1 m. fl.) eller «mercke» (Hos 3) det som er «forscreffuit til Lærdom»(Esek 33).

Med denne bakgrunn og intensjon for sum. faller det lys ikke bare over selve sum, men også over de ekstra opplysninger man finner der. Sum. inneholder naturlig nok derfor en del *oversettelser av ord og begreper.* Således blir det forklart hvorfra Lev. Num. Deut. «hauffer sit Naffn», likesom «Det naffn Melchisedek er paa danske så meget som Retferdigheds Konge» (Gen 14). Og som allerede nevnt er det også gitt plass for latinske vendinger, uten oversettelser endog.

Sum. innledes gjerne med denne vendingen: «Udi dette Capitel» (Gen. 10) eller «Texten giffuer tilkende» (Gen 36), men *deres innhold karakteriseres* nøyere alt etter som vedkommende kap. blir tolket. Således har vi: «Det er en Histori» (Gen 1 m. fl.), «-it Exempel» (Gen 14 m. fl.), «en Formaning» — riktignok «til Synagogen» — (Jes 55), «en Predicken» (Ex 33), «it aluorligt Bud» (Num 15), «-it skønt Sprock» (Dom 5), «-en skøn Tacksigelse» (Jes 25), «— en Spaadom» (Gen 49), «— en Prophecie» (Obad 1). I denne forbindelse må også nevnes at i sum. til Davids salmer blir de forskjellige salmer plasert i sine respektive klasser etter det skjema som forutsettes kjent av leseren fra den eksegetiske disiplin. Vi finner således salmer omtalt som «Lærepsalme» (36), «Bedepsalme» (3 m. fl.), «Trøstepsalme» (1, 37 m. fl.), «Tackepsalme» (18 osv.) og «Prophecie» (2, 8 osv.)

I sum. finnes en rekke opplysninger og forklaringer som ikke så meget tilsikter innsikt i skriftens historiske sammenheng som å bibringe kristelig forståelse i det hele. Først nevner vi disse av *bibelhistorisk saklighet;* f. e. Gen 49: «— hvuilcken Slect der kom til Regimenter formedelst Dauid oc bleff hos den indtil Machabeerne,» og Dan 11: «— hun følger saa lige met Historien som det siden tilgaait.» Endelig disse til religiøs-kristelig (luthersk) forståelse, slike som opptar den alt vesentlige plass i sum. i full over-

ensstemmelse med deres hensikt: Dette går bl. a. frem av at de G. T.-lige sum, er isprengt *kristne ord og begreper. Det nye testament* er i de G. T.-lige sum. nevnt både som bok (Gen 18; Hos 6) og som pakt (Gen 49 m. fl.). Både G. T. og N. T. er benevnt som «*Skriften*» (Salm 42; Sefanj 3), og som «*Guds Ord*» (Gen 4 m. fl.) (Sml. «Guds Ords fiende» I Sam 23). Skriftens innhold er kjennetegnet ved den kjente term.techn. «*Lov oc euangelium*» (Num 20), men hovedsakelig som *evangelium* (Gen 49; Ex 19 og mange andre steder). «*Loven*» og «*Budene*» er omtalt i Ex 19; II Kong 5 og 23. Evangeliet kalles også «*Christi euangelium*» (Sak 14), og Jesus selv kalles et par ganger «*Herren* (I Sam 9 cfr. Jer 23), men oftest omtales han og nevnes han som «*Christus*» (Gen 3, 4 osv.) *Kristi kors* finnes nevnt i sum. til Gen 3 m. fl. Hele skriftstykker blir i sum. oppfattet som *forjettelser om Christus:* Gen 5, 21 osv. — som *Herre!* — Dan 2 m. fl. Christus omtales også som «*Guds Søn*» (Gen 2, 32. Ex. 19) og som *en av guddommens tre personer* (Gen 18). Hans herredømme kalles «*Guds Rige*» (II Kong 5), «*Messiæ Rige*» (Sak 10) og *Euangelii Rige*» (Jes 24), men oftest «Christi Rige» (Ex. 25 m. fl.). Det herredømme Kristus utøver gjennom organiserte mennesker kalles «*Christi Kircke*» (Jes 4, 12), men vanligvis bare «*christelig Kircke*» (Gen. 4, 10 m. fl.). Som Kristus har sin motstander «*Antichrist*» (Salm 10, 71) er der ikke bare «*tuende kircker*» (Gen 16, 25), men også «*falsk kircke*» (Gen 4), ja «*Spaattemuler*» (Salm 7). De som ikke oppriktig hører Herren til kalles «*falske christne*» (Esek 34), mens Herrens «*disipler*» (Jes 66, Hos 2) kalles «*Guds Folck*» (Ex 1), og «*Den lille hob*» (Jes 28 m. fl.), dog vanligvis «*christne*» (Gen 26 m. fl.). Et sammenfattende begrep om dette har vi i uttrykket «*christendommen*» (Salm. 10, 48).

Kirkens grunnleggelsesdag, «*Pinsedag*» er omtalt i Gen 11, Ex 19, Joel 2, og det er endog hentydet til «*tunger*» (Gen 11). «*Den hellige Aand*» er nevnt i Ex 32 m. fl.

De som var med i grunnleggelsestiden, «*apostlene*», er omtalt i Jes. 2 m. fl. Med navns nevnelse, og til advarsel, er bare nevnt «*Judas*» (Gen 4 m. fl.) og hans «30 sølvpenge» (Salm 35, Sak 11). Av andre personer som sto frembruddet av kristendommen nær er bare omtalt forløperen: «*Johannes den døper*» (I Kong 11, II Kong 5, Malak 4), og den siste av dem alle: *Paulus (Hab 2). Herodes* (I Kong 11) og *Pilatus* (Salm 7) nevnes også. Av andre bibelske personer er «*Elias* oc *Enoch*» omtalt i Salm 71, mens mange bibelske og kirkehistoriske personer går inn i betegnelsen: «*Helgen*» (Jer 31). I denne forbindelsen nevner vi omtalen av «*Marias lov-*

sang» (I Sam 2) og at Veit Dietrich kaller Salm 118 sin skjønne «*Confitemini*» (En betegnelse som Luther bruker på Palmesøndagens hosianna, Erl. Ausg. 44 s. 229).

«*Den salige kunnskap*» nevnes i Jes. 53 og «*Sacramentene*» finner vi i sum. til Gen 17 og fl., og «*Daaben*» er særlig omtalt i Gen 7, Salm 29 m. fl. Likeså Guds «*Naadis Pact*» (Jer 3, Esek 36), som også kalles «*en patte*» (Salm 131). «*Syndernes forlatelse*» er nevnt i Ex 20 m. fl. «*Gjerningene*» teller ikke (Gen 27, Ex 34, Num 19) og «*Rettferdighet for Gud*» (II Krøn 5, Esaias 32) finnes nevnt, likeså «*Opstandelse*» (Job 17, Esek 37, Hos 6).

Et kristelig liv fører med seg«*Aandelige bøn*» (Sak 9), «*Bøn*» (Sak. 10, 13), «*faste oc bøn*» (Esra 8). «*Troen*» er nevnt i Gen 7 m. fl.«*Anger oc ruelse*» (I Sam 26) og «*Penitenz*» i Gen 14 osv. samt «*Gjenfødelse*» i Salm 98. Det «*christelige lefned*» (Ex 17) er en «*Pilgrimsreyse*» (Gen 47, 36) under «*Korset*» (Gen 30 m. fl. og i «*christelig lydighed*» (Gen 17).

Av spesielle synder er nevnt «*druckenskaff*» (Gen 19), «*gierighed*» (Ex 18, II Kong 5) og «*skilsmise*» (Deut. 23). Forbundsfellen her er «*vaar natur*» (Gen 20, Ex 33), «*den gamle Adam*» (Ex 35). Når det gjelder spesielt religiøs villfarelse spiller «*Fornuften*» oss et puss (Salm 44, 120), likesom «*Feigheden*» holder oss tilbake fra et klart kristent protestantisk standpunkt (I Kong 12).

«*Samuittigheden*» (Num 19 m. fl.) må følges skal «*Helvedes Porte*» (Salm 46) ikke lukke seg bak en og «*Satans Engel*» (Salm 88 cfr. II Kor 12) ikke slå en, og «*Dieffuelen*» (II Kong 16), «*Dieffuelen Verden oc vaart eget Kiød*» (Neh 4), «*Dieffuelen oc Døden*» (Esek 17) bli seierherrer.

Likesom *kirkehuset* er nevnt i I Krøn 12, 29, Esek 1 er *gudstjenesten* omtalt i Ex 25, II Sam 6, men den kristne kirke er også en «*Menighed*» (Ex 18) av mennesker opptatt med hverdagens «*Haandverk*» (Ex 36) og familieliv: Der er nevnt «*ectefolck*» (Gen 28), «*forældre*» (Gen 24, I Krøn 28, Ordspr. 2), «*Moder*» (I Sam 1), «*Barselquinder*» (Lev 12), «*Børn*» (Gen 24, 1 Sam 1, Ordspr. 2) og andre «*Effterkomere*» (I Krøn 12). Ved siden av *svogerskap* (Rut 2) er «*Tyende*» nevnt (Ordspr. 2). Til hjelp for et lykkelig familieliv, sa bl. a. «*Skilsmisse* (Deut. 23) kan unngåes, henvises til den alminnelige lutherske «*Huslære*» (Gen 16).

Bibeltekstens historiske sammenheng går fram bl. a. av omtalen av «*Hedningene*» (Es 56 m. fl.), «*Jødene*» (Ex 16 m. fl.) og «*Synagogen*» (Es 32 m. fl.). «*Babyloniske Fangenskab*» (Salm 126), «*Patriarker*» (Lev 1) og «*Baal*» (Hos 2).

At også summariene har en *aktuell historisk bakgrunn*, springer

bl. a. frem av de kulturelle, politiske og kirkelige forhold de bærer bud om. Således er middelalderens kunst bakgrunnen for omtalen av *Moses der «males med horn»* (Ex 34). Den tyske bakgrunn skinner igjennom i omtalen av «*Bondekrigen*» i 1525 (II Sam 15), likesom man ved oversettelsen har tatt hensyn til danske forhold og «*Dannequinderne*» (Gen 30). Den verdslige «*Øvrighed*» er nevnt i Gen 14 m. fl. og så har vi dens «*Undersaater*» (Josv 23 cfr. I Sam 8). Videre henspilles på «*Regimentet*» (II Sam 6, Mika 3) og de forskjellige «*Regentere*» (I Sam 10, I Kong 11), «*Tyranner*» (Salm 28, 33) og «*Junckere*» (Salm 33, 123). De truende internasjonale forhold skinner igjennom i omtalen av «*Tyrcken*» (I Sam 4 m. fl.) og «*Mohammed*» (Salm 71 m. fl.)

Muhammedanerne vurderes under religiøs synsvinkel, hvor allikevel hovedvekten på den religiøse-kirkelige front legges på andre «*Kættere*» (I Sam 5, II Krøn 28). Og her møter vi den typiske reformatoriske dobbeltfront. P.d.e.s. «*Svermeraander*» (Salm 28, 46), «*Partiiske aander*» (Salm 136) der er «*Aandelig drucken*» (Salm 115). P. d. a. s. har vi da «*Rom*» (Dom 9), det «*papistiske vesen*» (I Kong 12), «*Paffuen*» (Num 19 m. fl.), «*Paffuedømmet*» (I Krøn 12 m. fl.) og «*Papister*» (Ex 8 og i mengdevis). De er alle «*Bughellige*» (Gen 27) og «*Gerningshelgen*» (Salm 136).

Romerkirkens stedlige organ, «*Bisper*» (Gen 35 og oftere) og deres «*Stict*» (Lev 27, Salm 60) er ofte omtalt, likeså «*Prester*» (Num 8, II Kong 16, Esek 1) og deres «*sogne*» (Salm 60). Enn videre «*Munker*» (Ex 36, Lev 27, I Sam 15), «*Nonner*» (Ex 36, Lev 27, I Sam 15) og deres «*Clostre*» (Lev 27 m. fl.)

Av geistlige embetsgjerninger er omtalt «*Messer*» (Esek 8), «*Skriftemaal*» (Jer 3), «*Vie Kircker*» (Ex 40 m. fl.), «*Vie prester* etc.» (Ex 25, 40) og «*døbe klocker*» (Ex 40).

Av romerkirkens «*afgudiske vesen*» (Esek 1) er omtalt «*Fasten*» (Jer 35), spesielt dette med ikke å ete «*kiød om fredagen*» (I Sam 21). Videre de mange «*Altere*» (II Kong 23), «*Afgudsbilleder*» (Deut. 4, II Kong 23), «*Helgendyrkelse*» (Deut. 34 m .fl.), «*Vievand*» (Num 19), «*Pilegrimsgang*» (Esek 8) og «*Løffte*» (Lev 27, Jer 35).

Overfor alt dette driver de typisk lutherske summårier på med «*Den rætsindige lærdom*» (Hag 2), og kirkelig-embedsmessig omtales da det «*Rætte prestedøme*» (Malak 3), «*Christie Tienere*» (Salm 123), «*Kircketienere*» (II Kong 12), «*Prester i Kircken*» (II Kong 16) eller «*Predicantere*» (Es 11 m. fl.) og «*Predickeembedet*» (Gen 11 m. fl.) hvorav spesielt omtales «*Sognepresten i Landsbyerne*» (I Sam 9, I Kong 11). Hertil kommer «*Lærere*» (Salm. 17) der må ha sine «*Skoler*» (Ex 35, I Krøn 29, Job 14) for barn

så der bl. a. kan vokse opp «Lærde personer» dvs. prester og doctores (I Krøn 29).

Og så gjengir vi til slutt sum. til I Mos. 1:

I.

Summa offuer det Første Capitel.

Det er en Histori / huorledis Gud formedelst sit euige Almectige Ord / haffuer skabt Himmel oc Jord / oc alle Creatur / oc Mennisken paa den siette dag / som skulde nyde oc bruge alt dette / oc haffuer set hannom til en Herre der offuer.

Paa det wi skulle lære at kiende Guds godhed i saadan Skabelse / oc trøste vore Hierter der met i allehonde nød / at wi haffuer saa Almectig oc naadig en Gud / der oss saa rigelig forsørger / oc haffuer saa Faderlig betenckt oss met alt det wi haffue behoff. Saadan Guds nådige vilie haffue ocsaa Hedninge forstaait aff Skabelsen oc Creaturene / oc for den skyld huldit Gud for at vere god oc naadig. Men Guds Ord holder de Christne en høyere oc større trøst for / huor aff de kunde vere visse paa at Gud er naadig / Effterdi hand icke aleniste haffuer skabt alting Menniskene til gaffn / men haffuer oc giffuit sin enbaarne Søn til it Offer for Synden / oc i Døden: Derfor skal io ingen tuile paa saadan Guds naadige hielp / gunst oc forløsning / ihuor stor nøden end kand vere.

Merck her vor Trois Artickel / Gud er før end nogit Creatur er / det er / Hand er euig / oc haffuer Ordet hos sig / som oc er euigt oc Gud ligt / Thi det er før end alle Creatur ere. Oc effterdi alle Creatur bluffue skabte formedelst det samme Ord / da følger det visst effter / at det samme Ord er Almectigt. For det tredie neffner Moses Herrens Aand / som leffuendis giør oc opholder alt det som skabt er. Saa at Moses klarlige giffuer tilkende / at Gud Fader / Søn eller Ordit / oc Gud den hellig Aand er den eniste / euige / almectige Gud / Begyndelsen oc Enden / Som vor Christelige Tro uduiser.

«Christian III,s Bibel» i «Fredrik II's versjon» av 1589 vedble ved nye utgaver, som f. e. «Christian IV Bibel» av 1633, å være den dansk-norske kirkebibel. Etterhånden fant man dog at den på adskillige steder var temmelig fri og at der var «store og mange Errata» (Christian IV's kongebrev 24/11-1603). Det endte med at den anticryptocalvinske ultraortodokse professor og senere biskop Hans P. Resen (f. 1561) tok på seg å revidere bibelen. Han skulle være alene, dog således at hans kolleger skulle foreta et siste gjennomsyn. Resens arbeid som forelå i 1607 var et omhyggelig

arbeid, men sproglig sett var det fyllt med germanismer og var «et barbarisk slett dansk» (Otzen s. 26). Men for første gang ble versinndelingen innført i dansk bibel. Denne bibelutgave ble meget brukt til studium, og da den ved Resens død i 1638 var på det nærmeste utsolgt, ga kongen, Christian IV, professor i hebraisk, Hans Svane eller Svanning, i oppdrag å revidere Resens oversettelse. Svannings bibel kom ut i 1647, og er en ganske lett revidert utgave av Resens tekst (Molland s. 139). Svanning synes ikke å ha latt seg influere av den tyske glossatoriske bibelversjon som kom noen år forut (1640), og som kalles «den Ernestiske Bibel» etter Ernst den Fromme og med Joh. Gerhard blant de 30 teologer som ble satt i arbeid med den.

Resens-utgaven fra 1607 hadde ingen summarier, men «Resen-Svanning» fra 1647 har «forbedrede ny Summarier, fuldkommeligere Concordanzer, oc korte Antegnelser udi Bredden, anlangendis de mørche Ord oc Maader ad tale med». Den ble på grunn av dette populær (Valkner), men den kom ut vesentlig på grunnlag av gamle Resens manuskript, som Svanning bare leste korrektur på. Når det gjelder sum. skyldes de i hvert fall bare Resen, for «Joh. Swanningii vero hic partes nullæ» (Lelong: Bibliotheca Sacra, 1709 s. 289. Meddelt av Otzen. 1709 utg. finnes ikke på U.B. og i 1770—1785 utg. kan ikke nevnte bemerkning iakttas).

H. P. Resens sum. nyttiggjør seg for første gang den nyinnførte *versinndeling* i bibelen, og når det gjelder de forskjellige avsnitt i kapitlet betegnes disse med tall i parentes (1), (2) osv. En enkelt gang er et skriftstykkes formelle struktur delt i 22 stykker «efter det Hebraiske Alphabetis Bogstafers Tall» (Salm 119) — en opplysning som går igjen i alle senere sum. — likesom et avsnitt i Salm 136 er oppdelt med de hebraiske bokstaver Alef, Bet og Gimel.

M. h. t. *sum. plasering* er det en liten forskyvning fra den vanlige i enkelte av salmene. I alminnelighet stilles sum. umiddelbart etter kapitel-tallet, men fra Salm 3 til og med Salm 48 kommer sum. etter salmens egen masoretiske teksts lille innledning.

Bare et par ganger finner vi *parenteser*. De er nærmest av tolkende karakter (II Krøn 8, Jes 19). Av realopplysninger finnes noen ganske få, f. e. I Mos 1 der er «kaldet Genesis», og i Hos 6 finner vi den eneste *henvisning i sum. til andre deler av skriften*.

Når det gjelder *forfatterangivelsene* ansees Moses som opphavsmann til hele Pentateuchen (Gen 1 osv.) og David blir tillagt forfatterskapet til flere salmer enn han strengt tatt er berettiget til, f. e. Salm 71 og 119. Noen ganger blir salmene behandlet som anonyme enda diktet selv har forfatterangivelse, 76 m. fl. Ellers er det

vanlig at der hvor dikteren er ukjent blir han omtalt som «Psalmisten» (93, 94 m. fl.) Ikke sjelden taler forfatteren i en annen manns navn, f. e. «Psalmisten udi Christi Person» (118) og «Psalmisten udi de Troendes Nafn» (46), men det omvendte kan også forekomme: en annen taler gjennom profetens munn, således Herren i Jes 41 m. fl. og Kristus gjennom David i Salm 35. I denne forbindelse må det også gjøres oppmerksom på en *uriktig innholdsangivelse* idet Salm 116 blir lagt David i munnen som en takk til Herren som har fridd og frelst ham fra «Sauls Haand oc Mact», men salmen er anonym og har forøvrig intet om Saul.

Det er bemerkelsesverdig at *Messias* er nevnt i forholdsvis få sum. f. e. I Mos 26, Salm 14 og Sak 9. Et par ganger nyttes egennavnet *Jesus* (Sak 3, 12), mens *Kristus* derimot blir hyppigere anvendt. Således blir han omtalt som «Prophet» (V Mos 8), «Lærer» (Salm 8), «Brudgom» (Salm 45), «Konge» (Salm 93). Han er «icke blot Menniske / men tillige en sand Gud» (Salm 97) «som skulde ofvernaturlig vis fødis af en Jomfru» (Jer 33) og «ved sin Pine oc Død ofvervinde alle deres Aandelige Fiender» (Jes 63).

Kristi herredømme er flere steder omtalt som «*Christi Rige*» (f. e. Salm 102) mens betegnelsen «Guds Rige» bare er nevnt én gang (Jes 11). Begrepene «Guds Folck» og «Christi Menighed» er bare nevnt en gang hver (Jes 24, Høys 1). Til gjengjeld er den «Christne Kircke» omtalt meget ofte, især i salmene (f. e. 2, 5 osv.), og hos Jes. (2, 5 m. fl.). «*De Troende*» blir nevnt f. e. i sum. til Salm 68, men ellers er det også tale om «Christne Mennisker» (Esek 34). Symbolet på livet i Kristi etterfølgelse, «*Korset*», er omtalt i sum. til Salm 24 og 94. Hedningenes omvendelse — ikke i jødisk, men kristelig forstand — er nevnt bl. a. i sum til Salm 29, men ellers særlig hos Jes. f. e. 27. *Typologisk* er Jerusalem omtalt i Jer 31 som billede på den kristne kirke, og «det aandelige Jødeland» står for kristendommen i Esek 38.

«*Den Hellige Aand*» finner vi bl. a. i sum. til Gen 1. «*Euangeliet*» er nevnt både som budskap og tidsperiode (Salm 8 f. e.), og «*Det nye Testamente*» er omtalt både som tid og pakt i flere sum. (bl. a. Salm 19, Amos 9, Sak 12).

«*Den geistlige Stand*» finner vi i sum. til Salm. 65, likesom «Ordets Tienere» i Jes 62.

Av iøyenfallende *ny testamentlige forhold* finner vi følgende: Inntoget i Jerusalem (Salm 118), de tretti sølvpenger (Sak 11), jomfru Maria (Jes 7), apostlene (Jes 40), og døperen Johannes (Jes 40, Malak 3, 4). Likesom «Ordets flittige hørelse» (Jes 55), «Lovens Prædicken — Euangeliske Prædicken» (Sef 3) og «Syndernes For-

ladelse oc Retfærdiggiørelse» (Sak 13) hører til de begreper man kan alludere til uten nærmere forklaring.

Endelig har vi gjenklang av det lutherske etter-bibelske *teologiske begrepskompleks* «Oratio, Meditatio oc Tentatio» i Salm 119. Denne salme blir derfor kalt en liten «Begriff» på «Teologiam oc Christendom» ettersom den inneholder de tre momenter som kreves av den som vil legge seg etter teologien, nemlig «Bønner / Betænckning eller Ofverveyelse / oc Fristelsen».

Og her følger da som eksempel på særpreget av H. P. Resen's summarier sum. til I Mos 1:

Den første Mose Bog / kaldet Genesis.

I Capitel.

Moses fortæller / hvorledis Gud Fader / ved Ordet / Sønnen / udi den Hellig-Aand / skabte (1) første Dag / Himmelens oc Jordens / første / tomme oc mørcke Væsen v. 1. sampt Lius til Dag / med skilsmisse imellem Nat oc Dag v. 3. Oc (2) Anden Dagen / den udstracte Befæstning / Himmelen / til skilsmisse imellem Vand oc Vand v. 6. Men (3) tredie Dag skillede Hafvet fra Jorden v. 9. som skulde udgifve Græs / Urter / med Sæd oc fructbare Træer v. 11. Hvorpaa hand (4) Fjerde Dag skabte Soel oc Maane / med Stiernerne / til fire slags brug / nemlig a ad skille Dag fra Nat / b ad være til Tegn / c ad skille Tider / oc d ad liuse ofver Jorden v. 14. Oc (5) Femte Dag / Hvalfiske / oc allehonde lefvende oc rørende Diur / som Vandet gaf af sig / med allehonde Fnugle (NB! trykkfeil) v. 20. Oc saa (6) Siette Dag / lefvende ufornuftige Diur af Jorden / Fæ oc Orme v. 24. Men endeligen / det fornuftige Diur / Mennisket / Mand oc Quinde / efter sit Billede / med formeerelsis Velsignelse / til ad regere ofver Fiske / Fugle / Fæ / med Orme v. 26. hvilke hand ocsaa forordnede deres underholdning v. 29.

Når det gjaldt den fullstendige bibel hadde man ennå ett hundreår bare valget mellom Christian III's bibel i korrigert skikkelse og den Resen-Svanningske oversettelse. Denne siste kom dog til å danne grunnlaget for senere arbeider med nye bibelutgaver. Det gjaldt både «Misjonsbibelen» fra 1717 — kalt så fordi den var gitt ut av Det danske Missionsselskab som var stiftet i 1714 — og «Waisenhusbibelen» fra 1732 — trykt i Københavns Waisenhus' boktrykkeri fordi Misjonsselskapets trykkeri var brent. Den ble utgitt «ved Hans Kongl. Majestets, vor Allernaadigste Arve-Herres Kong Christian den Siettes Christelige Omsorg», og «med mange Paralleller og udførlige Summarier formerede».

Denne bibelutgave, som særmerker seg med forøvrig omdiskuterte henvisninger til parallellsteder, er fri for påvirkning fra den tyske Marburgerbibel med denne tittel: «Mystische undt prophetsiche Bibel osv.» (1712), men vel ikke uten inspirasjon fra Ebersdorfer-bibelen som ble til i 1726 under Zinzendorfs medvirkning og har parallellhenvisninger m. v. Den danske bibel er besørget av den kjente pietistiske københavner-prest, forstander for Waisenhuset og senere tittulær professor, Enevold Ewald, dikterens far. (1754) (Meddelt av Otzen).

Var i formal henseende Resens sum. korteren enn Veit Dietrichs så er Ewalds sum. korteren enn Resens. Sum. til Gen. 1 viser det tydelig. Vi gjengir den her:

Den første Mose Bog.

I. Capitel.

(I) Den tre-enige Gud skaber i begyndelsen himmel, jord og lys, paa den første dag, 1—5. (II) Den udstragte befæstning, paa den anden dag, 6—8. (III) Giør jorden tør, og fremfører græs, urter og trær, paa den tredie dag, 9—13. (IV) Soel, maane og stierner, paa den fierde dag, 14—19. (V) Fiske og fugle paa den femte dag, 20—23. (VI) Allehaande dyr, fæ, orme, og tilsidst menneskene i sit billede, og forordner dem spise, paa den siette dag, 24—31.

I formell henseende merker vi oss også at kapitelavsnittene nå er markert med *romertall*, satt i parentes foran hvert avsnitts innholdsoversikt, slik: «(I) Den osv.). Likeså finnes Resens opplysning om skriftstykkets formelle oppbygning i Salm 119: «David taler om Guds Ords ... som han udfører i 22 gange 8 vers efter de ebraiske Bogstavers Tal og Orden.» Med hentydning til Salmenes (bokens) sammensetning av flere bøker heter det i sum. til Salm 72: «Denne Psalme kaldes en Ende af Davids Psalmer, 20.»

Parenteser er det ikke mange av (7), men de er erstattet eller supplert med enkelte *innskudd* (6). Alt er av fortolkende (f. e. Salm 65) eller av utfyllende art (Jes 5, 16), og noen av typologisk karakter (Salm 20, Høys 1, Sak 5).

Spesielt i salmene, men også f. e. hos Jes er der en mengde upresise og til dels *uriktige forfatterangivelser* (i alt 67), og et par ganger springer en *uriktig innholdsangivelse* en i øynene. Det er Salm 137 hvor David, tross salmens fortidsform, «spaar om det babyloniske Fængsels Elendighet», og i Jes 24 hvor «romerne» er innført uten videre. I et par sum. finner vi en verbalform som ikke svarer til den historiske situasjon: « — Messias som *ble* forkastet» (Salm 118) og « -- Hyrde, hvilken de *havde* solgt for tredve Sekel

sølv 7—14, — ». Den fromme historiker slår igjennom i denne oppbyggelige forskyvning av det personlige pronomen: «*Vore* synder» og «tilføyer *oss* den sande Fred» (Sak 3).

Bortsett fra sum. til salmene er det bemerkelsesverdig hvor lite *Messias*-betegnelsen er nyttet (IV Mos 24), og likeså hvor ofte *Kristus*-navnet er brukt, spesielt i Jes. Fra denne profetboken av forekommer så å si ikke Messias-navnet i sum. men bare Kristus (Jes. 2, 9 m. fl.). *Jesus* forekommer utelukkende i Sak 12.

«*De troende*» (f. e. Salm 49, Jes 32, Jer 31) er nevnt som «*Guds Folk*» (Salm 78 m. fl.), «*Guds Kirke*» (Salm 44, Jes 11 m. fl.) og «*Guds Menighed*» (Salm 46 bl. a.).

«*Euangeliet*», som sammenfattende betegnelse på den kristne tro er bl. a. nevnt i Salm 19, Jes 9 og «*Det nye Testament*» er omtalt både som pakt (Salm 45, 96, Jer 3) og som tidsperiode (Sal 65, Joel 3).

Av *n.t.lige personer* finner vi nevnt følgende: døperen Johannes (Jes 40, Malak 3, 4) og Judas (Salm 109). Likesom vi finner Bergprekenens «De fattige i Aanden» (Jes 55).

Endelig forekommer Katekismens «Djævelens Vold» i sum. til Jes 52 og Antiochus Epifanes er tolket som typologisk forbillede på «Antichristen» i Dan 11.

De ewaldske summarier gikk direkte over i den første norske bibelutgave som ble trykt i Norge og gitt ut på Det norske bibelselskaps forlag i 1854. Skjønt tittelbladet i denne bibel ikke nevner med et ord at den har summ. er det dog slike fra en korrigert utg. av Resen-Svannigske tekst-versjon av 1819, hvis trykkfeil man har rettet, som går igjen. (A. Chr. Bang: «Bibliografisk fortegnelse over de af det norske bibelselskap udgivne hellige skrifter» s. 17.)

Hovedgrunnen til at det N. B. S. — stiftet 28/12-1816 — ventet helt til 1854 med å gi ut en fullstendig bibel var at det hadde planer om først å la G. T. oversette på ny. Men en samlet bibeloversettelse, med G. T. i ny versjon, kom først ut til 75 årsjubileet, 26/5-1891. Med en ny versjon av N. T. i 1904 forelå da den første originale norske fullstendige bibel, nesten hundrede år etter at D. N. B. S. var stiftet.

1904-bibelen, ny sprogdrakt i 1930, inneholder likesom G. T. utgaven fra 1891, ingen meddelelse om at den har summarier. En arv fra 1854 som her brøt med en dansk-norsk tradisjon fra reformasjonen av.

Ved siden av Thistedahl, Kaurin m. fl. er det Caspari, som har den største andel i verket. Jøden fra Dessau, som var bestemt til handel,

men som ble teologisk lektor (1847) og senere professor (1857) ved universitetet i Oslo, og som ved siden av grundige g.t.lige studier skapte epoke i studiet av dåpssymbolet og sto Gisle Johnson nær († 1892) er det som har hatt den største betydning i oppfattelsen av grunntekstens mening, og «innholdsangivelsene, navnlig til de profetiske og poetiske skrifter» (Th. G. B. Odland i nekrolog over Caspari i Årsberetning for D.n.b.s. 1892 s. 105).

I overensstemmelse med intensjonen i tysk bibelarbeid (f. e. det Gerlachske bibelverk) gjengav den norske bibel såvidt mulig hvert ord fra grunnteksten. Den samme nøyaktighet preger også summariene, der ikke lar et eneste avsnitt i teksten være unevnt. Se bare her på sum. til Jer 31 (gjengitt etter 1891/1904 overs.):

31. Kapitel.

Herren vil i den siste Tid gjenoprette Forholdet mellom sig og hele sit Folk (1). Israel, Efra'im (de ti stammer), som han aldrig har ophørt at elske, vil han føre tilbage til dets Land og der overøse med rig Velsignelse (2—14). Efterat det længe har vansmæktet og sørget i sin Landflygtighed, vil Herren i sin inderlige Kjærlighed atter tage det til Naade, fordi det ved Tugtelsen har omvendt sig (15—20). Efter at være vendt tilbage til sit Land skal det atter komme i inderlig Samfund med Herren (21, 22). Ogsaa Juda skal komme tilbage til sit Land og der blive vederkvæget af Herren (23—25). Profeten vaagner et Øieblik af den Henrykkelse, hvori han har været under de foregaaende Forjættelser, og finder at den har været sød (26). Derefter forkynder han, at Herren vil formere hele Israels og Judas Folk, sørge for det og ikke mere lade saadanne Straffedomme, som de tidligere, komme over det (27—30). Han vil ved Messias oprette en ny Pakt med dem, bedre end den gamle, idet han forlader dem deres Synder og skriver sin Lov i deres Hjerter, saa de blive hans Folk og allesammen kjende ham uden at være lærte af Mennesker (31—34). Israel skal stedse bestaa, Jerusalem skal atter opbygges, og hvad der forhen var vanhelligt, skal vorde helliget og optaget deri (35—40).

Hvert kapitel har sit summarie, og av dem alle sammen er det bare 121 man kan gjøre merknad med fordi de fører ut over den saklige kapitelkarakteristikk.

I formell henseende merker man seg at de tidligere *nummereringer av de forskjellige avsnitt* i kapitlet er sløyfet, noe som forresten kan iakttas alt i en utg. fra 1834. Dessuten har Esek 33, Sak 8 og en rekke salmer et fortolkende *tillegg* til det ellers nøkterne sum. Så

f. e. fra Salme 69 (gjengitt etter 1930): «Salmen inneholder en spådom om Messias' lidelser under hans ugudelige fienders forfølgelser, om disses straff og hans lidelses frukt. Se salme 31.» Forøvrig er *parentesenes* antall grodd frem i stor målestokk, likeså de forklarende *innskudd* uten klammer (I Mos 3, II Sam 7, for å nevne de første vi møter).

Summariene beskjeftiger seg bare én gang med *stykkets formelle oppbygging*. Det gjelder den lengste av alle salmer (119), der også i noen av de tidligere bibelutgaver er omtalt på lignende måte: « — er i 22 avsnitt, hver på 8 vers, etter de hebraiske bokstavers tall og rekkefølge.» Det er i sum. også henvist både til et *foregående og et etterfølgende kapitel*, således f. e. Jes 9.

Forfatterangivelsene er heller ikke for en Caspari helt feilfrie: Salm 16 og 22 legges Messias i munnen skjønt grunnteksten har David, sml. Jes 61. Klagesangene tillegges Jer skjønt skriftet jo er anonymt.

Både de forklarende innskuddene uten klammer og de fortolkendes tillegg til enkelte sum. er alle av Kristus-*typologisk karakter*. Skjønt den n.t.lige bakgrunn skinner igjennom f. e. i «Seier over synden, døden og djevelen» (Salm 47), og enkelte n.t.lige trekk er utrykkelig nevnt, således «forræderen Judas» (Salm 41, 109), «hans dvs. Messias himmelfart» (Salm 68), «Åndens gaver» (Salm 68) er det påfallende at Jesu navn overhode ikke er nevnt, likesom Kristus bare lite er omtalt, f. e. i tillegget til Salm 8, m. fl. «Kristi rike» og «Kristi menighet» er nevnt i Salm 85 og 102. Det er, for den Kristus-troende jøden Caspari naturlig at «*Messias*» blir hovedbetegnelsen f. e. Salm 2: « — imot Herrens salvede (Messias, Kristus).» Med forkjærlighet er Messias omtalt der hvor det overhode har latt seg gjøre, endog uten forutgående presentasjon innføres han som den der opptrer i skriftstykket. Således «ber» han i Salm 16, «klager» han i Salm 22 og i Jes. 50 «vidner» han.

Av andre parenteser av typologisk tolkende art nevner vi her bare fra Gen 3: «Slangen (djevelen) — ,» Høys 1: «Bruden (den israelittiske menighet)», « — himmelske brudgom (Messias),» og «— brudgommen (som kalles Salomo)» fra Høys 3. Fra Jes 40: «— ved en profet (døperen Johannes)» — han er nevnt i Malak 3 og 4 også — og fra Esek 1: «— fire livsvesener (kjeruber)», samt fra Dan 11: «Kong Antiokus Epifanes (forbillede på Antikristen).»

Forøvrig er parentesene av *realopplysende art*, satt der til forståelse av sammenhengen og tidssituasjonen. F. e. Jes. 14: « — fienden fra Norden (assyrerne),» Jes 42: «— om den seierrike konge (Kyros),» Dan 8 og 11: «— Grekenlands konge (Aleksander den

store),» «— mot Gud selv (Antiokus Epifanes),» «— den fjerde (Xerxes)» og «— den egyptiske konge (Ptolemeus Filometor).»

Når vi nå har gitt en skisse av hver av de fire bibelverk som har betydning for kapitelsummarienes historie, en fra reformasjonstiden, en fra ortodokstiden, en fra pietismens tidsalder og en fra nyere tid, kan det ha sin interesse å foreta en synoptisk sammenstilling og gi en sammenlignende fremstilling. Det spørres bare på hvilken måte vi skal klare dette da stoffet er så overveldende. Sum. antall er jo bare for G. T.'s vedkommende hele 929 (etter 1904/1930). Imidlertid berører de alt overveiende sum. ikke annet enn det som står i angjeldende kapitel, og det er ikke her, gjennom en betraktning av sum. meningen å gi en sammenligning av teksten og tekstforståelsen i de forskjellige bibelutgaver, og den tidskolorit en hver av dem måtte ha. Vi lar derfor disse sum. ligge, men selv da blir det etter 1904/1930 utgaven allikevel hele 121 sum. man kan gjøre merknader ved fordi de fører ut over den rene innholdsbeskrivelse. Selv om disse sum., som ved sine opplysende, forklarende og fortolkende islett vil gi leseren en orientering han umiddelbart ikke når frem til, vil det føre for vidt å behandle disse. Vi blir nødt til å foreta et utvalg. Dette utvalg bør helst ikke være tilfeldig, f. e. hvert femte eller tiende sum. og vi bør vel helst unngå «fremmede» interesser som litterære, arkeologiske, profan-historiske og mest mulig holde oss til et teologisk-kirkelig synspunkt. Men selv med en slik intensjon må det en sterk begrensning til, og utvalget en finner frem til kan nok diskuteres. For vårt vedkommende er vi blitt stående ved følgende fremgangsmåte i valget. Vi tar for oss bare ti sum. og velger et sum. av ganske *ordinær karakter*. Det faller da naturlig å bli stående ved det aller første, nemlig det fra I Mos 1 «Skapelsen». Dernest tar vi for oss det *mest egenartede* av summ. det til Høysangen. Ved siden av forståelsen av «brudgom» er vel kap. 4 om «Brudens skjønnhet» det mest bisarre, hvorfor vi tar det med. Det teologisk-kirkelige synspunkt stanser først med et *politisk* anstrøket tilfelle, nemlig I Kong 12 «Riksdelingen». Dernest ved *lidelsens problem* i Job 25, og så noen *messianske steder* som «Tjeneren» fra Jes. 42, «Den ringe skikkelse» fra Sak. 9, «Menneskesønnen» fra Dan 7 og «Menighetens Herre» fra Salm. 45. Til slutt tar vi med sum. til Jer. 31 «Den nye pakt» og det til Salm 84, «*Gudstjenesten*». På denne vis får vi også med sum. som har tilknytning til forskjellige epoker i Israels historie og litteratur: Loven, Profetene og Skriftene.

Ved den foregående behandling av vårt emne har vi allerede

stiftet bekjentskap med *sum til I Mos 1 «Skapelsen»*. I formell henseende er det stor forskjell på de respektive summarier gjennom tidene, både når det gjelder omfang og presis gjengivelse av kapitelinnholdet. Når det gjelder presisjon er Resen fra 1647 det mest nøyaktige og Dietrichs fra 1589 det mest kursoriske. Til gjengjeld er Dietrich mest omfangsrik og Ewald fra 1732 det minste. Dietrich har ingen henvisning til teksten, men han hadde heller ingen hjelp av versinndelingen slik som de andre. Disse gjør også bruk av en inndeling i avsnitt, slik som 1647 og 1732 også har tall, en ordning Caspari lar falle. Det er bare sum. fra reformasjonstiden og ortodoksitiden som lar «Moses fortælle». De andre har intet om forfatteren.

Dietrich har «huorledis Gud formedelst sit euige Almectige Ord» og Resen, med tydelig gjenklang fra slutten av V. D.s sum., har «huorledis Gud Fader / ved Ordet / Sønnen / udi den Hellig-Aand / skabte», mens Ewald bare har «Den treenige Gud» og Caspari ganske enkelt: «Gud». Alle vendingene er typiske for den tid de ble til i.

Mens de tre senere sum. bare har mere eller mindre utførlige skildringer av kapitelinnholdet, har det første, det av Dietrich, foruten en from anvendelse til «å trøste vore Hierter der met» også en henvisning til troslæren idet han nevner «vor Trois Artickel».

Kommer vi så fra dette normalsummarie over til det mest ekstreme tilfelle, det bisarre — forøvrig det eneste av det slaget i hele bibelen — til *Høysangene 4*, så er først å gjøre oppmerksom på at i Høys. i 1589 utg. blomstrer allegorien som aldri ellers i bibelutg., iallfall når det gjelder de skandinaviske utgaver. Allegorien er luket bort, men typologien er beholdt i senere utgaver. I 1589 er «Brud-brudgom» allegorisk forstått som «Salomo rose sit Kongerike». I 1647 er typologien denne: «Den christne Kirche, som drager en stoor Forlængsel efter Christum». I 1732: «Bruden, som er Christi Menighed, længes efter sin Brudgom, Christus» og i 1891/1930: «Bruden (den israelitiske menighet) lenges etter sin himmelske brudgom (Messias).»

Forøvrig er i formal henseende å bemerke at mens de tre siste av omhandlede bibelutgaver har sum. til hvert av Høys. kapitler, finner V. D. det nødvendig i innledningen til Høys. å gjøre oppmerksom på «Effterdi nu Ordene slæt ud / igiennem / lyde anderledis end Meningen er da vil det være Fornøden / til en vis Forstand / icke at Mand tager sig det ene Capitel for effter det andit / men huert Stycke effter det andet / oc giffuer den kaarte Mening til-

kende / Paa det ingen udaff denne Bog skal forargis / (Han har tidligere gjort oppmerksom på at Høys. lyder som en «Brudeuise») Men at huer den som hende læs / kand forbedris der aff.» Det er derfor kun i uegentlig forstand vi kan tale om sum. her, men når vi allikevel på sett og vis kan gjøre det, kommer det av at det ved hvert kapitel er en noe utførligere redegjørelse enn han har ved hver av kapitlets mange setninger og perioder. Når vi nå gjengir også sum. fra Høys. 4 er det fordi vi i utg. fra 1589 finner, i allegoriens form, de mest typiske trekk fra det trosliv reformasjonen ønsket vekket og bevart.

De respektive summarier gjengis her in extenso:

1589:

Salomons Høyesang.

IIII.

See min Væniste / du est skøn / etc.

Dette Capitel er reent ud igennem intet andet / end at Salomon roser oc priser sit Kongerige / for de besynderlige store oc herlige Gaffuers skyld / at Gud haffde prydet det met sit Ord. Saadant roser hand / lige som it herligt / smycke paa en deylig Brud. Der faare rimer alle stycke sig smucke met Ordet oc predicke embedit.

De Øyen ere Predickere huilcke der skulde gaa for Folcket met reen Lærdom / Dem priser hand saa / at de ere lige som Due Øyen / enfoldige oc uden falsk / at de søge alleniste Guds ære oc Menniskens hielp oc salighed. De Laacke ere Leuiterne / som vaare beskickede til Offer oc anden Gudstieniste / som methielpere / der icke vaare i det ypperste Embede / oc dog lod sig ocsåa bruge til Gudstienisten.

Haaret / huilcket hand ligner ved en Gedehiord / som nylige er klipe / fordi det er smuckt slæt kemdt / det betyder / at de Personer / som ere beskickede til Gudstienisten skulle vere smuct endrectige / oc icke see den ene hid / den anden did hen ud / som it gen stridt / Haar.

Tenderne betyde / at Predicke embedit skal bide om sig / oc straffe hart / det som bør at straffis / uanseet / om mand fortien uuenskaff eller andet der met. Dog skulle de samme Tender vere huide / som en deylig Uld / At saadan straff kommer icke aff vrede eller Had / men aff kierlighed / at Folck kunde hielpis oc raadis til det beste. Huor det gaar saa til / siger Salomon / der skal visselige følge fruct effter / lige som hoss en Hiord / naar de alle faa Tuillinge.

Læbene betyde / at Predicke embedit skal gaa i de tu stycke / I Lowen og Euangelio. Thi Lowen formener Sickerhed / oc straffer Forargelse. Men Euangelium trøster / at mand for Syndens skyld icke skal mistrøstis.

De røde Kinder / betyder det uduortis leffnit / der skal udflyde aff Kierlighed / oc vere uden Forargelse.

Halsen ligner hand ved it sterckt velberystet Taarn / fordi Predicke embedit maa alt føre krig imod Dieffuelen oc kætteri.

Brystene tiene til Føde / oc betyde / at mand haffuer den rette trøst / oc den rette Siels Føde off Guds Ord.

Dette / siger Salomon / haffuer ieg altsammen formedelst Ordet i mit Kongerige. Der faare maa andre Folck ansee det huorledis de ville / Jeg acter det lige som en Skow met Myrre oc Røgelse / der som alting lucter allerdeyligst. Thi huor Guds ord er / der dræber mand den gamle Adamp oc befliter sig / at udrette Guds vilie / Huilcket der betydes ved Myrre. I tem / man beder udi fristelse oc modgang om hielp / huilcket der betydes udi Røgelse.

(Så følger en redegjørelse for hver ny periode, på samme vis.)

1647:

IV. Cap.

Salomon (1) infører Brudgommen / som roser Bruden af hendis skønhed / v. 1. Men (2) forkynder hvad hand maa lide for hendis skyld / v. 6. Oc (3) kalder hende igen til sig af Kierlighed / rosendis hendis deylighed / v. 7. Hvor imod (4) Bruden beder Brudgommen snart kome til sig / oc forarbeyde krafteligen udi hende ved sin hellig Aand / på det hun kunde bære Fruct som hannem kunde være behagelige / v. 16.

1732:

Salomo Høysang.

4. Capitel.

(I) Brudgommen berømmer og beskriver brudens deylighed, 1—7. (II) Og indbyder hende til sig, fordi han inderligen elsker hende, og hun er saa deylig og vel begavet, 8—14. (III) Bruden beder, at Brudgommen vilde snart komme, og forarbeide krafteligen ved sin Aand, at hun maatte bære ham behagelige frugter, 15. 16.

1891/1930:

Salomos Høisang.

4. Kapitel.

Brudgommen priser Brudens Deilighed (1—7), erklærer, at hun skal dele Herredømmet med ham, fordi hun ved sin Ynde har vun-

det hans Hjerte (8—11) og sammenligner hende med en vel tillukket Have og Kilde, med en Lysthave, fuld af herlige Frugttræer, vellugtende Urter og friske Vande (12—15) Bruden ønsker, at Vinden vil bringe hendes Have til ret at dufte, og at Brudgommen vil komme og nyde sin Haves kostelige Frugter (16).

En slik gjengivelse av de øvrige summarier vi har til sammenligning ville være ønskelig, men vil føre for vidt. Vi får nøye oss med en mest mulig sammentrengt karakteristikk:

I «Fortale offuer Prophetene» nevner Luther riksdelingen i *I Kong 12*. Den er en beretning om Rehabeams opptreden, som misbilliges ut fra et patriotisk synspunkt. Det er med sorg, ikke med skadefryd, fortelleren ser Rehabeam overmot og dumhet (M. M. M.s 342 anm.). Denne forståelse finner ikke uttrykk i de senere sum. som bare i variert utfoldelse gjengir innholdet, men V. D. har den. Dog således at han ikke utgyter seg over den faktiske historiske situasjon. Han tar fatt i ideen: «huorledis Tyranni giffuer aarsag til Oprør». Når det gjelder Jerobeams gullkalve i Betel og Dan anvendes de på «det gamle Papistiske væsen» som mange foretrekker å bli i for å «undgaa mangen fare oc ulucke».

I sin fortale til *Jobs bok* sier Luther at den «tractere dette Spørsmaal / om modgang oc ulycke / vederfaris oc de fromme aff Gud?» «Screffuet oss til trøst / at Gud lader sine store Helgen saa undertiden snuble / synderlige i modgang». Overfor Jobs «Pukken» (Caspari) på sin uskyld går *i kap. 25*. Bildad i rette med Job, ved å foreholde ham «at intet menneske er retfærdig for Gud» (Ewald), «for hvilcken icke end Stiernerne ere reene» (Resen). «In Summa», sier Veit Dietrich, «det fattis den fromme Iob i sin Fristelse / at hand — — forgetter huordan hand er imod Gud.» Og mens de andre «summarister» er ganske korte i sin karakteristikk, legger V. D. bl. a. utførligere til: «Saa skulde hand derfaare haffue giffuet sig skyldig —.» «Men den arme suage Natur kand i Fristelsen icke betencke saadant / Betencker hun ret / da maa hun fortuile / om Gud icke hielper.»

Av de fire messianske steder vi har valt, nevner vi til å begynne med *Jes 42*, hvor man for første gang støter på Ebed Jahve — Tjeneren. Her forestiller Jahve vedkommende for folket og peker på hans utrustning og oppgave, og slår fast at han er rettelig kalt (M. M. M.s 211 anm.). Dette gir samtlige summarieforfattere uttrykk for, dog således at de to eldste kaller det «en Spaadom» og alle de tre eldste lar det gjelde «Christi embede», mens Caspari har: «Til Forkyndelsen om den seierrige Konge (Cyrus) føies en ny, anden. Herrens Tjener, Messias skal osv.» Casparis sum. er forøvrig

det lengste og utførligste, og mens Caspari er preget av det historiske bibelsyn skinner V. D.s reformatoriske innstilling igjennom idet han, forøvrig uten vanlig from anvendelse, sier at «Hellig Aanden» utgydes «formedelst Ordet».

Sak 9, som bl. a. inneholder det kjente stykket om «Fremtidskongen», som det alluderes til ved Jesu inntog i Jerusalem, Matt 21, 1 ff. er ennå her vesentlig sett fra et politisk synspunkt (M. M. M.s 760 anm.). Han er fredsfyrste forsåvidt som han har seiret og gjort ende på fienden. Eselet er det gamle høyverdige symbolske ridedyret for seierherren som kommer med fred.

Den historiske bakgrunn for profetien er i våre dager omdiskutert, men V. D. lar «den store Alexander» være redskapet for Guds hjemsøkelse over jødene. Bortsett fra Caspari som nevner «Grækerne», tier de øvrige om den historiske bakgrunn. Caspari beholder kapitlets karakter av ennå uoppfylt profeti, gjeldende Messias og den «israelitiske Menighed», mens de øvrige nevner oppfyllelsen «ved Christum» og omvendelse til «den Christne Kircke» (Resen). Ewald er kort og nøkter, mens V. D. brer seg. Han nevner bl. a. «Christum», «Christi Rige» og «vor Herris Christi blod / huilcken Pact der er langt trøsteligere / end Mosi Lows gamle Pact». Forøvrig henviser han til Jes 40. Idet han nevner «Syndernis forladelse / oc Frihed fra Mosi Low» innleder han det allegorispekkede slutningsavsnitt slik: «Saadanne Christi velgierninger skulde udraabis oc prediekis i all Verden / formedelst Euangelium / huilcket der skulde skinne / som it Liuner / i all Verden / oc lyde alleuegne som it Tordenslag.»

Luthers fortale til *Daniels bok* i 1589 utg. er på hele 17½ to spaltede foliosider «Paa det at de Enfoldige / oc de / som icke vide eller kunde læse Historier / kunde dog nogenlunde forstaa denne Daniels Bog». Etter en innledning er den formet som en kort gjennomgåelse av hvert kapitel, for deretter å fortsette med et veldig oppgjør med Romerkirken, og slutte med en oppfordring til alle kristne om å lese Daniels bok. «Thi hand er dem alle trøstelig oc nyttig i denne elendige og sidste tid.» Ved lesningen av Daniels bok samler interessen seg særlig om det 7. *kap.* Menneskesønnen, som Luther har viet en særlig omsorgsfull behandling og omtale. Mens Luther i fortalen drøfter særlig omhyggelig «de fire riker» og har vakre ord om «at Christus skulle komme oc frelse Menniskene / oc at Verden skulde faa ende», har V. D. i sin sum. lite av dette. Derimot interesserer han seg meget for tydningen av «dyrene» som det babyloniske, persiske, greske og romerske rike. Deretter skal verden få en ende og de som tror besitte Riket evig med Kristus.

«Dette er den almindelige Udlæggelse / der mig oc behager.» «Somme ville udlegge det lille Horn om Keyser Julio og hans Regimente / Men Historien beuiis den alt for sterckt nogit andit», og deretter lar han med Luther, det lille horn være «Tyrcken oc Mohammet.»

Allerede Resen sløyfet tolkingen av «det lille horn», og siden har det ikke funnet inngang i noe sum. før Caspari lar det gå på Antikrist. Caspari har forøvrig andre tolkende bemerkninger som han fører inn parentetisk. Således er havet = folkeverdenen, den som kommer i himmelens skyer i «Menneskelig Gestalt» (Resen) lar han være Messias.

Det siste av våre fire messianske skriftstykker er den høyst omdiskuterte *Salme 45,* som synes å være mere enn et blott og bart bryllupsdikt, og handler om Menighetens Herre. Allerede Targum legger ut salmen, i allegoriske tolkning, om Messias (Buhl s. 299) og Veit Dietrich sier, etter en kort skisse av salmens innhold, «Huilcket altsammen er aldelis Aandeligt / om Christi Euangelio / om Christi Aand / Christi Gaffuer / hans Kircke oc det euige Liff / Om Seyeruinding imod Synden / Døden / Lowen / Dieffuelen / Kiødet / Verden oc alt ont». Den profetiske tolkning, men ikke den fromme anvendelse, fastholdes av alle senere summ. Caspari og Ewald taler om «Messias» mens Resen og V. D. nevner «Christum». V. D., Resen og Ewald forklarer ikke «den deylige Dronning» (V. D.), men Caspari lar «bruden» være «den israelitiske Menighed».

Når vi nå kommer over til *Jer 31* ser vi bort fra hele dette skriftstykkets litterære og teologiske tolkning, men nevner dette kapitel fordi det i v. 31—34 har et betydningsfullt utsagn om Den nye pakt. Gudsforholdet som hviler på nådeløftet og gir tillit og trygghet, og viser seg i en sinnsretning som ikke først og fremst i det ytre, men i selve viljen følger Guds ord. Caspari har her, som så ofte ellers, det mest uttømmende og fyldigste sum. når det gjelder en saklig karakteristikk av kapitelinnholdet, det er også denne gangen det lengste. Han har ellers bare en parentetisk forklaring av «Efraim» som «de ti stammer», og er den eneste som omtaler at Jer et øyeblikk våkner «af den Henrykkelse, hvori han har været under de foregående Forjættelser». Ewald har, parentetisk, beholdt Resens tillegg om Kristus «som skulde ofver naturlig vis fødis af en Jomfru», en tolking som forøvrig teksten ikke gir foranledning til, og som derfor V. D. og Caspari ikke nevner. De to sist nevnte herrer lar profetien gjelde utelukkende det historiske «Herrens Folk» (C.) eller «det jødiske Folck» (V. D.), mens Ewald med arv fra Resens «oc alle Troende i den Christne Kircke» skyter inn «alle

troende iblant dem». Mens Caspari bare har «Messias» har de andre utelukkende «Christus», og i omtalen av pakten som ny nevner V. D. og Resen den som «det Ny Testamentis Pact». Som denne pakt skjer til «Opliusning i inderste Hierte» er den også sprunget ut fra Gud, hvis «Indvolde bevægede sig for deres skyld» (Resen). V. D. lar som vanlig detaljene ligge og beskjeftiger seg vesentlig ved «den Hoffuit trøst / at Gud vil vere dem Naadig». Han skildrer utførlig «Lowens gamle Pact» og stiller den opp mot «det ny Testamentis Pact», «ved huilcken alle Helgen stedse og altid haffuer trøstet sig / oc ere der med bleffne Salige».

Det siste av de summ. vi har valgt til sammenligning er et som behandler helligdommen, nemlig sum. til *Salme 84*. Mens salm 42 uttrykker den landflyktiges utilfredsstillede lengsel etter helligdommen og gudstjenesten, ånder salm 84 av glede over at det etterlengtede mål er nådd. Forfatteren er etter Caspari og Resen den anonyme «Sangeren» og «Psalmisten», mens Ewald tross salmens egen oppgave av å være av Kora, tillegger den David. V. D. plaserer den blant «Trøstepsalmene». Den som lengter er etter Caspari «Herrens Salvede» dvs. ikke Messias, men de som har tillit til Herren. Og det han lengter etter er ifølge Ewald «Guds bolig og Guds tieneste». Etter Caspari er det «Samfund med Herren». Resen lar den gjelde «den Christne Kirckes oc Euangelii Tieneste». V. D. er tro mot reformasjonstanken og lar det gå på «Guds Ord». Han priser Guds ord, og slutter med følgende hjertesukk: «O salige ere de som saadant tro / oc der efter holde sig. Ja huor ere de? Men skulde mand bespaate oc foragte det / der finder mand den gantske Verden fuld aff / oc Redebon til.»

Ved å se disse summarier ved siden av hverandre har vi lagt merke til at de ikke skyldes en komité eller en kommisjon, men hver enkelt av dem er hovedsaklig én manns verk. Det er imidlertid bare bibelutg. av 1589 som gir direkte opplysninger om hvem som er forfatteren, nemlig i dette tilfelle Veit Dietrich. De andre personer har vi, som alt vist, funnet frem til ved andre undersøkelser. Hver enkelt av disse folk er blant de respektive tiders fremste menn på det kirkelige område, og de representerer fremragende sprogligh-historisk-teologisk sakkunnskap. De er alle folk som har gått til sin oppgave ikke bare med pietet overfor tradisjonen og frykt for å fremkalle lærestridigheter, men også med personlig gudsfrykt, ærbødighet overfor Ordet og vilje til å yde en pedagogisk innsats. Hver av dem er menn av sin tid: reformasjonen (V. D.), ortodok-

sien (R), pietismen (E) og åpenbarings-historismen (C), noe som deres befatning med summ. bærer preg av.

Ideen med summ. i bibelen er gammel arv fra middelalderen, men dens utforming er en egenartet utfoldelse på evangelisk-luthersk grunn. Det pedagogiske sikte er felles for alle, men Veit Dietrischs religiøse intensjon er noe særegent, den overstråler det litterær-filologiske historiske sikte som de senere summ. er opptatt av. Hans allegorier er blomstrende — og må, etter Otzen, ha hatt betydning f. e. for Brorsons diktning og billedsprog — og hans typologi er omfattende. Den har da også gått i arv til denne dag, om enn alle de senere har vraket allegorien, som hjelp til å forstå Bibelen. Ved disse menn og deres nitide arbeid er vi satt istand til å lese bibelen ikke bare som historisk / dokumentsamling, men som åpenbaringsbok og bekjennelsesskrift, som boken om Kristus som konge, profet og prest for sin kirke.

Luthers «Fortaler» til de enkelte bibel-skrifter har vært gjenstand for omfattende interesse, de er referert i kommentarverk og gitt ut i særtrykk, endog i våre dager, men hverken de forskjellige bibelutgavers marginalnoter, parallellsteder eller summarier har vært gjenstand for undersøkelser, såvidt vi kan se. Vi har her levert et beskjedent bidrag til summ. historie i vår bibel. Det har blitt litt av et tverrsnitt av de siste 400 års teologi og bibelfortolkning.

Dessverre har vi ikke midler til å undersøke betydningen av summ. for den enkle bibelleser. Vi har ikke kunnet oppspore noe litterært uttrykk for dette, bortsett fra at ordet summarium o. lign. fremdeles er i bruk som betegnelse for en kort innholdsangivelse av bok, verk eller lign. og om en sammentrengt oversikt over et enkelt kapitel i en bok eller et verk (Norsk Riksmålsordbok s. 2370). At de bibelske summ. allikevel har hatt sin store betydning vises positivt av at disse, som på ev. lut. grunn opprinnelig ikke var skrevet for å få plass i bibelen, etter Luthers død, forholdsvis hurtig fikk inpass der. Likeså at en i dag kan se at bibelleseplaner og emner for bibeltimer ofte blir formet etter kapiteloverskriftene, og at det endog i eksegetiske verk blir henvist til «vår bibeloversettelses overskrift til Jes 53» (Moe. Johannesev. s. 441, hvor Moe forøvrig på samme side bruker ordet «summarisk»). Negativt har, spesielt de gamle sum. vist sin nytte i den i våre dagers mangelfulle forståelse og utnyttelse av G. T. i den personlige andakt og den offentlige forkynnelse. Det er her en tydelig og beklagelig tilbake-

gang i forhold til den tid da bibelen nok var sjeldnere i folks eie, men dens forståelse mere alment utbredt.

En bedring av bibelforståelsen går vel neppe over summariefrie bibelutgaver (cfr. The Holy Bible. Revised Standard Version. 1952), for da vil G. T. neppe bli forstått utelukkende kristelig, hverken i detaljen eller i sin sammenheng, og det vil kunne bli brukt på en for den kristne kirke fremmed måte. Til fremme av bibelkjenskapet var det å ønske at man fikk en revisjon av selve kapitelinndelingen, at summ. forfatteren ble nevnt, og at summ. ble gitt den formelle struktur som Veit Dietrich så genialt har grepet og Caspari så fint har formet: en kort historisk-saklig redegjørelse med et lite tolkende tillegg. Først da vil man være på høyde med summ. dypeste hensikt, som ikke først og fremst er å gi en korrekt sammentrengt fremstilling av innholdet, men «paa det samme Bibel skulde bliffue så meget bedre at forstaa» (Forordet til 1589). Det er nemlig ikke slik at når man ser «det hellige ord forsynt med pedantiske overskrifter, omklamret med verstall og henvisninger, må en tenke på Samson bundet med filistrenes rep» (I. Welle. T. T. K. 2/-44), for repene skulle nemlig kneble Samson, mens summ. har til hensikt å løse bundne krefter, evige sannheter knyttet til historiske situasjoner. Guds åpenbaring vevet inn i menneskelige forhold. Naturligvis kan en si at «heldigvis var Samson repene for sterk», men det viser seg at det bibelske kerygma ikke alltid slår igjennom av seg selv. Endog en Saulus måtte ha en Ananias til hjelp for å forstå, og for de fleste av oss ville det være godt om det var en Filip som satte seg ved vår side, opplot sin munn og ut fra det givne skriftsted forkynte evangeliet om Jesus. In summa: I historisk korrekte og oppbyggelig gode bibelske summarier rekkes oss ikke et gnagende bånd, men en hjelpende hånd til forståelse av skriftens bokstav og ånd!

LITT IRENÆOLOGI

Av Lars Johan Danbolt.

Irenæus ble altfor snart glemt. Hans sterke vitnesbyrd mot gnostisismen[1]) tapte sin aktualitet da gnostisismen etterhvert ble overvunnet. Med Augustin kom kirken inn i helt andre situasjoner, især i de vest-romerske land. Det er karakteristisk at boken Epidexis[2]) gikk helt tapt i Vesten, men ble gjenfunnet i Østen, så sent som i 1904, — i *armensk* sprogdrakt, i et volum som også inneholder Adversus haereses fjerde og femte bok på armensk.

Nygren taler om agape-typen hos Irenæus, — den siste før Luther. Resten av oldkirken og hele middelalderen er behersket av andre «typer», Tertullians nomos-type, Alexandrinernes eros-type, Augustins caritas-syntese, osv. Først ved Luthers «kopernikanske omvälvning» ble agapemotivet fornyet.[3]) Dette skjema gir en pekepinn om hvorfor Irenæus' teologi ikke riktig passet inn i den senere oldtid eller i middelalderen. Det er bare et mirakel at noen skrivere likevel holdt vedlike den latinske oversettelse av AH inntil Erasmus og boktrykkerkunsten fikk fatt i den.

Middelalderen kjente ikke Irenæus, og nevner ham visstnok aldri.[4]) Et par ganger dukker hans navn eller noen sitater opp i syrisk litteratur, men det dreier seg om annenhåndskjennskap. Det ansees sikkert at en mann som Anselm ikke hadde lest noe av Irenæus.[5])

Ifølge registerbindet til Erlangerutgaven har Luther i sine tyske skrifter nevnt Irenæus ved navn bare i det ene skriftet: «Dass diese Worte Christi «das ist mein Leib etc.» noch fast stehen, wider die Schwärmgeister. 1527.» Vi har dette skrift, som er en hel avhandling, i EA XXX side 14—150, og her er Irenæus nevnt side 116—120 og side 144. Luther innfører ham som en av de eldste kirkelærere, en som måtte kjempe mot «die Valentiner Ketzer», og

gjennomgår på 5 sider vesentlige trekk av Irenæus' nadverdlære, med tilslutning. Det er klart at Luther har Adversus haereses for hånden, han siterer bok og kapitel: «Im vierten Buch am 5. Cap. spricht er also: Gleichwie das Brod . . .,» og: «Item, in fünften Buch Cap. 5, sagt er also: Den Kilch (welcher eine Creatur ist) bekennet er, dass sein Leib ist . . .»[6])

Og Luther behandler Irenæus som en autoritet, han påberoper seg Irenæus, og mener at en mann som Oecolampad *ikke* har denne kirkefar på sin side. Luther lærer i tilslutning til Irenæus (og Hilarius), at der er en *legemlig* frukt av nadverdnytelsen: «Hie sehen wir abermal, dass *der Leib* bespeiset wird mit dem Leib und Blut des Herren, auf dass *er* ewiglich lebe und nicht verwese, wie die Ketzer sagen.»[7]) Dette kommer som kjent Luther tilbake til diverse ganger i sine prekener samt i den store katekismen. «Det er jo tvert imot et frelsende, trøstefullt legemiddel, som skal hjelpe deg og gi deg livet både på sjel og *legeme*. For når sjelen er blitt frisk, da er også *legemet* hjulpet.»[8])

Denne ene irenaeanske tanke hos Luther har vært litt av en anstøtsten for gode lutheranere. Endog G. Ljunggren[9]) kaller dette lærepunkt for et fremmedlegeme i Luthers teologi, og forsøker å «undskylde» Luther med at det bare er noen få ganger han lærer det, og at han her må ha overtatt gamle fedres tanker noe kritikkløst. Dertil har andre gjort innvendinger. Luther pleidde dog ikke overta dogmatisk arvegods uten kritikk, og dette lærepunkt representerte ikke noen forbigående mening hos ham.

Her er imidlertid en uoverensstemmelse mellom Luther og lutheranerne. Luther hadde ingen fordommer mot Irenæus. Lutheranerne har alltid hatt imot ham, eller iallfall ikke satt ham særlig høyt.

Det er ikke noen tilfeldighet at det akkurat var i 1527 Luther siterte Irenæus og hans hovedverk. For den første trykte utgave av Adversus haereses hadde sett dagens lys året før, 1526, hos Froben i Basel, med Erasmus som utgiver. Den ble straks utsolgt, og annen utgave kom i 1528. Nåværende håndskriftkjennere sier at den bygget på middelmådige manuskripter, og i det hele ga en defekt tekst, — men det var likevel en stor begivenhet.

I sitt forord til førsteutgaven kalte Erasmus forfatteren for «min» Irenæus, og mener at han må ha lov til det, ettersom det er *han* som har trukket den nesten begravne og forglemte forfatter frem av den lange forglemmelse. Og han uttaler det håp at nye Irenæusser må oppstå, besjelet av hans freds-ånd — ikke minst «in his Ecclesiae tumultibus.»[10])

Når lutheranerne fikk så imot Irenæus kom det vel for en stor del av at katolikkene stadig påberopte seg ham i sin polemikk mot protestantene, — om Romas primat, om successio apostolica, om jomfru Maria, om tradisjonen osv. Dessuten likte man ikke hans chiliasme. Naturligvis må teologene alltid beskjeftige seg med Irenæus, han hører med til «pensum» på to teologiske områder: For det første er han for den nytestamentlige isagogikk og kanonhistorie et uvurderlig vitne, og for det annet er han for kirkehistorikerne den pålitelige cicerone i gnostisismens ruinpark. Men «Irenäus selbst», hans forkynnelse og teologiske tenkning, har ikke vært synderlig påaktet. I den prektige norske samling *Vidnesbyrd af Kirkefædrene* i 16 bind (1880—1894) finner en mangt og meget, Cyprian, Tertullian, Augustin, 1 Klem., Kyrill, Justin, Chrysostomos, Ignatius, Polykarp, Marcus Felix, Athenagoras, Tatian, brevet til Diognet, Basilius, Athanasius, Didaché og Aristides, — men ingen Irenæus!

De lutherske fordommer mot Irenæus er på en temperamentfull måte beskrevet av Grundtvig.[11]) Også han fikk i sin studietid det vanlige inntrykk av denne kirkefader: at han var «en Dumrian, . . . en Sværmer og Fanatiker, som drømde om et Tusind-Aars Rige og snakkede i Taaget, . . .» og «en Chiliast» . . .[12]) Og det falt ham derfor ikke inn å stifte nærmere bekjentskap med en oldtidsforfatter som «hartad alle vore Theologer have glemt» og overfor hvem «den herskende Fordom» og «umaadelige Ringe-Agt» var enerådende.[13]) Men under sin lesning av engelsk teologi[14]) støtte han på andre vurderinger av Irenæus, særlig ble hans interesse for tankene om parallellismen mellom «jomfru Eva» og jomfru Maria vakt,[15]) og han begynte å lese Adv. Haer. Og her gjorde han store oppdagelser.

«Jeg vil derfor kun sige, at *Irenæus-Bogen* ikke alene, næst Apostel-Skriften, er den *christeligste* Bog, jeg kiender, men at den, som den bedste Indledning til at læse Apostel-Skriften med christelig Forstand, burde være alle *christelige* Præsters Haandbog.»[16])

Ellers mener Grundtvig at «Hoved-Grunden til den i alle Maader saa uforskyldte og uforsvarlige Glemsel og Ringe-Agt, hvori den herlige Bog er nedsjunket, ligger nu vist nok i Rationalismen».[17]) Og når han tok seg på tak å oversette hele femte bok av AH til dansk, var det først og fremst et ledd i kampen mot rasjonalismen, hva innledningen og en flerhet av fot-notene med all tydelighet viser.[18])

Samtidig går han litt nærmere inn på den store anstøtsstenen, chiliasmen, hos Irenæus, og hevder at det er «paa den høie Tid, at

Christne allevegne gjøre sig det klart, hvad der, i Forestillingerne om Herrens anden Tilkommelse, er uforanderlig Christen-Tro, hvad der er Apostolisk Formodning, og hvad der er uchristelig og verdslig Indbildning». For, — fortsetter han, — det er både av skriften og kirkehistorien klart «at denne Forestilling, som *Guds Herligheds Haab,* skulde være Guld-Hjelmen paa alle Christnes Hoved, der hævede dem over den nærværende Tids Pinagtighed, og gestaltede deres hele Levneds-Løb til en høitidelig, men dog munter, Kamp-Leg for Livets Krone.»[19])

Grundtvigs begeistring for Irenæus smittet naturligvis der hans innflytelse rakk. En oversettelse av stykker av AH I og II, samt hele III og IV ved presten P. W. Christensen kom i 1854.[20] Og da det tapte Irenæus-skrift *Epideixis* ble funnet (1904) i armensk oversettelse og oversatt til tysk (1907), var det rimelig at det ganske snart også kom på dansk (1909).[21] Oversetteren nevner i forordet at «Irenæus' navn siden Grundtvigs dage har faaet saa kjendt en Klang» i Danmark.

Men Grundtvig var et motsigelsens tegn både i Danmark og Norge. I Norge ble det ihvertfall ikke stor interesse for Irenæus å spore. Og i Tyskland ble rasjonalismen fornyet, og Irenæus — «den herlige Biskop» — kom atter i vanrykte.

Ifølge Gustaf Wingren var det H. H. Wendt som i 1882 «satte in den kil, vilken sedan dess skulle göra det til en självklarhet inom forskningen, att Irenaeus var osammanhängande och bestående av minst två olika bitar. Det var skada, at Irenaeus blev ituslagen på 1800-talet, ty han var hel från början».[22]) Etterhvert gikk de tyske forskere så langt at de «kildesondret» kirkefaderen i slike bestanddeler som IQA og IQTU og noen andre Quellen, plus «Irenäus selbst». Men alle de påståtte «kilder» er ukjente størrelser, også Theophilus, hvis tapte skrift skulde ha ligget til grund for IQTU.

Friedrich Loofs store posthume arbeide om Irenæus har nettopp bevist det motsatte av hva forfatteren vilde, nemlig at Irenæus var hel og usammensatt. «Ty där sätter en driven patristiker in hela sin lærdom och allt sitt skarpsinne på att från varandra utsöndra de olika källorna i Adversus haereses och misslyckas från grunden och til alla delar.»[23])

I løpet av de siste 25 år er 1800-tallets feiltolkninger av Irenæus lagt ad acta. Irenæus doserte ikke en «physische Erlösungslehre» om at naturen skulde bli «vergottet» osv.[24]) Irenaei bibelske kristensyn er kommet klarere frem etterhvert som man, befriet for gamle fordommer, har begynt å forstå hva han virkelig mente.

Jeg skal her gi en kort omtale av fire av de nyeste Irenæusbøker:

1. Gustaf *Wingren* Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus. Lund. 1947. 264 sider.
2. Francois-M.-M. *Sagnard,* O. P.: La Gnose Valentienienne et le Témoignage de Saint Irénée. Paris. 1947. 669 sider.
3. John *Lawson:* The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London 1948. 307 sider.
4. F. *Sagnard,* O. P.: Irénée de Lyon *Contre Les Hérésies,* mise en lumière et réfutation de la prétendue «connaissance», Livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de S. Sagnard, O. P. Edition critique, Paris og Lyon. 1952. 480 sider.

1. Sverige har f. t. to Irenæusforskere, filologen Sven Lundstrøm og teologen Gustaf Wingren. Og foruten disse kan en vel med noen rett si at hele det teologiske miljø i Sverige etter 1930 har vært og fremdeles er sterkt Irenæus-interessert.[25])

Wingren er mere kjent hos oss gjennom sine to senere bøker, Luthers lära om kallelsen, 1948, og Predikan, 1949, især den siste. Og der ser en også hvorledes et rikt Irenæus-materiale er trukket inn i fremstillingen og beriker den. Det er vel ikke for sterkt sagt at det er to kirkefedre som har satt sitt preg på Wingrens homiletikk: Irenæus og Luther. Det er forsåvidt ganske typisk at den Wingrenske trilogi behandler disse tre emner: først Irenæus, så Luther og tilsist *Prekenen.*

Wingren stiller seg den oppgave å undersøke et enkelt hovedpunkt i Irenæus' forkyndelse og lære: hva sier han om *mennesket?* Undersøkelsen faller i tre deler: I. Hva sier Irenæus om *mennesket før Guds Sønn ble menneske?* Dette avsnitt har fått overskriften: Från liv til död. II. Hva sier Irenæus om *Guds Sønns menneskevorden,* inkarnationen? Overskriften her er kort og godt: Kristus. III. Hva sier Irenæus om *mennesket etter Guds Sønns menneskevorden?* Denne del bærer overskriften: Från död til liv.

Det er ikke tvil om at dette er en overmåte heldig spørsmålsstilling. En kan nemlig ikke spørre Irenæus om hvasomhelst som måtte interessere oss nå 17—18 hundreår etterpå. Vi kan ikke få ham til å ta stilling til senere tiders kontroverser, Augustin-Pelagius, Luther-paven, luthersk-reformert, ortodoksi-pietisme, osv. Vi kan ikke forlange at Irenæus skal forstå vår tids problematikk, det er derfor ikke rett å ville prøve ham på senere kirketiders bekjennelsesskrifter.[26]) Han må bedømmes på Skriften alene. «Gamla kyrkan upplåter en tankevärld, som är oberörd av hela vår nuvarande polemiska situation, den osplittrade kyrkans tankevärld. Vissa sidor av Bibelns budskap framträda hos en sådan

man som Irenaeus i større renhet och kraft, än de någonsin sedan gjort i den kristna tankens historia. Nyckeln till detta främmande hus är en rätt fråga, en fråga så beskaffad, att materialet svarar på den.»[27])

Wingrens bok gir en overbevisende fremstilling av det monumentale bibelske helhetssyn hos Irenæus. Han gir et sterkt bidrag til å gjøre ende på «den umaadelige Ringe-Agt for det Vigtigste af alle Kirke-Fædrenes Skrifter» og viser hvor galt det var av rasjonalistene å bringe «den herlige Biskop i Vanrygte».[28]) Således antyder Svend Lerfeldt at det er Wingrens bok som viste ham rett vei i det antropologiske spørsmål, — mot «den hævdvundne dogmehistorie».[29])

2. Sagnards store og lærde verk om den valentinianske gnosis belyser Irenæus fra en annen side. Skal en forstå Irenæus, sier han, er det nødvendig at en kjenner gnostisismen, som han kjemper imot. Og gnostisismen kjenner vi både gjennom Irenæus og gjennom et rikt materiale ellers, både fra motstandere og fra gnostikere selv. Det store spørsmål har alltid vært om Irenæus i sitt polemiske verk mot gnostisismen gir et riktig bilde av sine motstandere, eller om han gjør dem urett.

Sagnard mener at vi kan stole på Irenæus' vitneprov. Han var en praktisk misjonær og kirkemann, som kjente gnostikerne personlig og visste hva de stod for. Han satt ikke i et studerkammer og grov i gamle bøker, han var en misjonsbiskop som til sin sorg opplevde at hans soknebarn og katekumener ble utsatt for en propaganda som ikke stemte med sann kristendom. Særlig hadde Valentins disippel Marcus Magus fremgang. Han var kommet fra Lilleasia, som Irenæus, og virket i Lyon og Rhônedalen, holdt møter på samme måten som de kirkelige, brukte ofte samme terminologi, men med annet innhold, og hadde inngang ikke minst blant fornemme kvinner. Skulle Irenæus oppnå noe ved å skrive sin Adversus haereses måtte han gjøre det på vederheftighetens og sandhetens linje, som han også selv forsikrer å ha beflittet seg på.

Sagnard mener at alle kjente kilder om gnostisismen bekrefter at Irenæus i sitt verk har omtalt sine motstanderes system objektivt og korrekt. Han hadde selv sørget for å bli nøyaktig informert om gnostisismen både ved personlig kontakt og ved å lese deres skrifter. I et eget kapitel behandles Irenæus' *ironi*, som mange patristikere ikke har forstått. Sagnard finner både spontan ironi og eristisk-sokratisk, dessuten hele skalaen av humor, sarkasme, komikk, det burleske, det bizarre, osv., og sammenligner med Sokrates, La Bruyére og Moliére. Dette innslag gjør Irenæus til en

underholdende forfatter, — «uten dog at objektiviteten lider noe derved.»[30])

Verket er vesentlig filologisk, og forfatteren råder over en patristisk lærdom så mektig som en dampveivals. En kan spørre om han kanskje var uheldig som kom med dette arbeide akkurat i 1947. For straks over nyttår 1948 ble de første nyheter om det store skrift-funn fra Nag-Hammadi offentliggjort. Det var et gnostisk bibliotek på 13 volumer, inneholdende ialt 48 skrifter, som der kom frem i dagen. Og dermed har vi ganske uventet fått anledning til å høre gnostikernes eget vitnesbyrd om hva gnostisismen var! Noen av ekspertene har allerede ment å kunne si at Sagnard har stolt for meget på Irenæus' objektivitet. Men Sagnard selv svarer: Jeg appellerer tillitsfullt til dokumentene fra Nag-Hammadi!

3. John Lawson: The Biblical Theology of Saint Irenaeus er en fremstilling av kirkefaderens forkynnelse og lære. Første del grupperer seg om Irenæus' bruk av bibelen, hva han har ment om inspirasjonen, om kanons omfang, om bibelutleggelse, om kirkelig autoritet, om religiøs autoritet og om det levende ord. I annen hoveddel behandles det teologiske system: om Faderens to hender, om rekapitulasjonen, om menneskelivet og troslivet, om kirken og det kristne håp.

Denne bok interesserer seg ikke for gnostisismen, men for det bibelske frelsesbudskap Irenæus forkynte. «Hjerteslaget i hans kristendomsoppfatning var Guds selvhengivende kjærlighet. Det er fordi han *elsker* at Gud har gitt seg selv, i skapelsen, ved profetene, og ved å gi sin kjærlighets Sønn, han som elsket oss og ga seg selv for oss. Denne sannhet forkynnes gang på gang gjennom hele Irenæus' verk. Her har vi et tegn på at Irenæus var en sann kristen.»[31])

Det er en oppbyggelse å lese Lawsons bok. Den er fylt av sitater fra AH og Epid., og har glimrende registre. Om noen vil begynne å lese Irenæus, vil jeg råde ham til å starte med Lawsons bok.[32])

4. Sagnard: Adversus Haereses, III bok, inneholder den latinske tekst, dessuten alle greske fragmenter, samt oversettelse til fransk. Det er omtrent 100 år siden de siste komplette utgaver av AH ble utgitt, Stieren, Leipzig 1853 og Harvey, Canterbury 1857. Det tekstkritiske arbeid har ikke stått stille, men resultatene er vanskelig tilgjengelig for den alminnelige kirkehistoriker. Nå har en krets katolske forskere tatt fatt på utgivelsen av en kritisk grunntekstutgave, og første bind omfatter AH III. Den er utstyrt med grundig innledning, ekskurser, registre, ordfortegnelser, m. m. Latinen

står på venstre side, eventuelt latin og gresk i sideordnede kolonner, og den franske oversettelse til høyre. Det viser seg at det er greske bruddstykker til ca en tredjedel av AH III. Det er meningen å fortsette med AH IV og V, deretter AH I (i to bind) og tilsist II.

Et av ekskursene handler om den berømte passus i AH III, 3, 2 som kan analyseres og eksegeres på 116 forskjellige måter! Til dette avsnitt har man dessverre ikke noen gresk tekst. Christensen oversetter slik: «Hvad der nemlig gjælder om denne Menighed (Rom), maa ifølge sammes vældige Rang gjælde om hver anden Menighed hvorsomhelst, i hvis troende Kreds Apostlernes Meddelelse er bleven bevaret.»[33])

Håndskriftsituasjonen omtales også ganske inngående. Den latinske oversettelse er meget gammel. Augustin siterer den ordrett år 421. Men alle tegn tyder på at den er blitt til allerede i eller umiddelbart etter Irenæus' tid. Ihvertfall har overføringen til latin funnet sted i det øyeblikk misjonsmarkens sprogsituasjon gjorde det nødvendig.[34])

Det eldste opbevarte manuskript er fra det 9. årh. og er i Berlin, det neste er fra 12. årh., i London. Det er ialt 11 — elve — håndskrifter, pluss en kopi i Stockholm. Antagelig går alle tilbake på et grunnskrift fra det femte årh. Ganske nylig er et manuskript fra Salamanca[35]) kommet for en dag, 1949. I det tekstkritiske apparat benyttes følgende betegnelser for fire hovedgrupper: C (Claromontanus, Berlin), V (Vossianus, Leyden), A (Arundelianus, London) og S (Salmanticensis, Salamanca).

I et eget avsnitt redegjøres nærmere for det gnostiske bibliotek som så uventet ble funnet i Nag-Hammadi 1946. Det er ikke utforsket i detalj enda. Men allerede nå kan det sies at denne merkelige skriftsamling kaster lys over hele den gnostiske situasjon i kirkens annet århundre. Blant de 48 skrifter er det ikke mindre enn 12 apokalypser, ellers er det epistler (f. eks. fra Peter til Filip, og fra Adam til sønnen Seth), traktater, bønner, tanker, helligdomsbøker, utleggelser (f. eks. om sjelen), samt 3 manuskripter av Johannes' hemmelighet (L'Apokryphon de Jean).[36])

Denne sistnevnte var kjent fra før, gjennom en koptisk versjon, og Sagnard gjennomgår bruddstykker av den i La Gnose Val., og samenligner med AH I, 29, som synes å vise at Irenæus har hatt Johannes apokryphon foran seg da han skrev første bok av AH.[37])

Det er «tilvisse en Glemsomhed, hvorved vi maae skamme os» å overse «af hvilken mageløs Vigtighed Irenæi Skrift om den ægte Christendom ... er og maae fremdeles blive». For «Irenæus ... er en af de faa Skrift-Kloge, der har Barnet for Øie, som Herren satte

midt imellom sine Apostler,» — sier Grundtvig.[38]) Og det skal være visst og sant. Irenæus hadde forstått noe av Herrens forkynnelse om *barnet,* noe som har vært fordunklet fra Augustin til Pontoppidan. Dermed kom den kristne antropologi inn i et skjevt spor. La meg tilslutt med noen få ord forklare dette litt nærmere.

Om den første artikkel lærer Pontoppidans forklaring at det er fire forskjellige slags *tilstand* for mennesket: 1) Uskyldighetstilstanden, 2) Syndestanden, 3) Nådestanden og 4) Herlighetsstanden for de salige og Fordømmelsesstanden for de usalige (sp. 375). Hva uskyldighetsstanden angår, så var mennesket før syndefallet «høistsalig uden Synd og Sorg skabt lige efter Guds Billede» (sp. 376). «377. Hvad var dette Guds Billede hos Mennesket? I Almindelighed en Liighed og Overeensstemmelse med Gud selv, men særdeles var det i Forstanden et guddomeligt Viisdoms Lys, som ret kjendte Gud og al hans Skabning, i Villien var det en kraftig Kjærlighed, som hængte fast ved Gud, Begjærlighederne og Sindets Bevægelser stode i en hellig Orden, Legemet med sine Lemmer brugtes da og rettelig, og derfor var tillige i Samvittigheden et Himmerig fuldt af Fred og Glæde.»[39])

Her er i virkeligheten herlighetsstandens fullkommenhet «innlagt» i uskyldighetsstanden. Det er best, sier Wingren, å oppgi «detta sterila schema med tre, fyra statiska «tilstånd», som är så utmärkande för senare skolastik både på romersk och protestantisk mark. En sådan teologi om «urtillståndet» uppkommer icke förrän i striden mellan pelagianismen och Augustinus.»[40])

Irenæus ser disse ting på en ganske annen måte. *Det første menneske var et barn, bestemt til å vokse, ved i lydighet å ta imot av Gud.* Barne-tanken og vekst-tanken hører sammen. Begge deler er bibelsk. Det er netopp karakteristisk for barnet at det vokser, det blir til noe, det er *både det det er og det det er eslet til å bli.*[41]) Det heter således i AH IV, 38: «Som da en Moder vel er istand til at skaffe sit spæde Barn Mad, men Barnet selv er ei istand til at fordøie den Mad, der passer for en modnere Alder, saaledes var det vel muligt for Gud, strax at meddele Mennesket det Fuldkomne; men for Mennesket var det umuligt at modtage det; thi Mennesket var Barn.» Derfor var det at Kristus, da han kom til oss «for at hovedfæste Alt til sig», ikke kom «som han kunde viist sig, men som vi kunde see ham. Han kunde gjæstet os i sin usigelige Herlighed; men vi kunde ikke bære den.»[42])

Jeg vil slutte dette lille stykke «irenæologi» med Grundtvigs oppfordring i en note til AH V, 29: «Hvem der ellers ønsker at kiende *Irenæi* herlige Betragtninger af Mennesket, der ei kunde

skabes fuldkomment (som Theologerne siden har drømt), men skulde gjennom Tiderne udvikles til Fuldkommenhed, han læse i *fjerde* Bog Kap. 73—76.»[43])

NOEN NOTER

1) Irenaei hovedverk er: Adversus haereses (cit. AH) fra 180-årenes siste halvdel. Det er et stort verk. Forf. har selv delt det i 5 bøker med rett utførlige forord. Det ble skrevet på gresk, men meget snart oversatt til latin, og det er den latinske oversettelse som er til vår disposisjon, den greske original er gått tapt, på en del bruddstykker nær. (Evsebius o. a.)
2) Til bevis for den apostoliske forkynnelse. — en liten bok inndelt i 100 små kapitler, skrevet til «min kjære Marcianus» som en «erindringsskrivelse», dvs. som et repetisjonskursus i den kristne tro og lære, en slags håndbok for medarbeidere i misjonsarbeidet. Evsebius nevner denne boken og dens greske titel, men man har ikke kjent den før arkimandriten Karapet fant den i en kirke i Erivan, Armenia. — Det armenske håndskrift er fra ca. 1240.
3) Den kristna kälekstanken genom tiderna. Eros och agape. Av Anders Nygren, II, Sth. 1947 (2. utg.). Behandler Irenæus s. 189 ff.
4) F. Vernet i Dictionnaire de Théologie Catholique, 7. bind, avd. 2. spalte 2525: «Le moyen âge ne connaît guère Irénée.»
5) sst.: «Il est fort probable que saint Anselme n'a point lu Irénée.»
6) det er ikke lett å finne disse steder igjen i AH da kapitelinndelingen er forskjellig i forskjellige utgaver.
7) EA XXX, 119.
8) etter Bugges norske oversett. pånу utgitt ved Luth.stift 1952, s. 202, cfr. EA XXI, 152: «sondern als eitel heilsame, trøstliche Aerznei, die dir helfe und das Leben gebe, beide, an Seele und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leib auch geholfen.»
9) Luthers nattvärdslära 1931. Se om denne sak: Prenter: Spiritus Creator, 2. utg. 1946, s. 279 f.
10) F. Vernet i Dict. (nevnt i note 4) spalte 2526.
11) Om Kiødets Opstandelse og det evige Liv af Biskop Irenæus, fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig. København 1855. (Det er en dansk oversettelse av AH femte bok, forsynet med forord, innledning og forklarende anmerkninger av Grundtvig.) s. 4: «de protestantiske Theologer ... immer have havt et Horn i Siden paa Irenæus ...»
12) id. s. 3 f.
13) id. s. 4 f.
14) id. s. 6 f.
15) id. s. 67 in n.: «Uagtet det derfor netop var den deilige Jomfru-Lignelse med dyb Sandhed, der bragde mig til at læse Irenæus, maa jeg dog oprigtig tilstaae, etc.»
16) id. annen side av Forord, upaginert.
17) id. s. 1.
18) id. s. 2. cfr. fot-notene s. 9, 12, 17, 19, 23, 30, 45, 46, 47, 49, 53, 64, 65, 68, 70, 72, 77, 97, 100, 101, 104, 106, 123, hvor han kaller rasjonalistene for «vore Dages Gnostikere», for «Ebionitæ posthumi», som «snakker hine gamle Kiættere efter Munden», «vore Dages Skrift-Fordreiere», som har været «uforskammet nok til at paastaae, her ei taldes om en legemlig Opstandelse,» — «vore Skarp-Rettere,» osv. De gamle gnostiske vildfarelser var «Galimathias i samme betydning som vore Dages Rationalisme og naturphilosophiske Christologie,» osv.
19) id. s. 7 f.
20) Irenæus om den ægte Christendom. Udvalgte Steder af første og anden Bog, samt hele tredie og fjerde Bog af Ovennævntes Værk mot Kjætterne, fordanskede og forsynede med Anmærkninger og Indledning af P. W. Christensen, Kjbh. 1854.
21) Irenæus. Til Bevis for den apostoliske Forkyndelse. Paa dansk oversat fra det tyske ved Sv. A. Becker. Kbh. 1909.
22) Människan och Inkarn. s. 50.

23) id. s. 15—17.
24) f. eks. RGG 1912, III, sp. 670 (Preuschen). Bundrekorden har Loofs: «Irenaeus ist als theologischer Schriftsteller viel kleiner gewesen, als man bisher annahm ...» Og: «Noch kleiner wird Irenaeus als Theologe ...» (1930.)
25) G. Aulén: Den kristna försoningstanken, 1930, Hjalmar Lindroth i Tankar om kyrkan och sakramenten, 1948, s. 45: Irenaeus, kristendomstolkning och kyrkosyn. Samme i En bok om kyrkan, 1942, s. 174 ff. Nygren m. fl.
26) Grundtvig (op.cit. s. 93) minner om at Irenæus ikke hadde studert i Wittenberg! Og han nevner i en annen sammenheng at i betragtning av den måte katolikkene har lest enkelte ting på, «saa burde de kjære Fædre, naar de skrev bøger, virkelig udtrykt sig forsigtigere!»
27) Wingr. s. 9.
28) Grundtvigs uttrykk.
29) Den Kristnes Kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers Teologi. Af Svend Lerfeldt. Kbh. 1949, s. 258. Cfr. min art. «Fra hedning til kristen» i NOTM 1954, s. 69 ff.
30) La Gnose Val. s. 266.
Bjarne Skard sier (Kartagiske skoledager, Oslo, 1947, s. 12) at «Tertullian er den første kristne forfatter som slår vitser». Men da må han ha glemt Irenæus. Se. f. eks. de morsomheter Ivar Welle nevner i sin Kirkens Historie I, Oslo 1929, s. 68. (Vi behøver ikke vite hvor mange hår vi har på hodet, for å tro at våre hodehår er talt ... Gnostikerne brukte skriften som den mann der fikk fatt i et mosaikkbilde av en konge, brøt det istykker, satte det sammen igjen slik at det ble billede av en rev.) Carl Nærups vits om at det ikke er nødvendig å sluke hele egget for å oppdage at det er råttent, har også Irenæus brukt: En behøver ikke drikke opp alt sjøvann for å konstatere at det er salt!
31) s. 128 f.
32) The Epworth Press, 25—35 City Road, London, E. C. 1.
33) Op.cit. s. 23. Latinen har (Sagn. s. 102): Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem conuenire ecclesiam, — hoc eos qui sunt undique fideles, — in quia semper, ab his qui sunt undique, conseruata est ea quae ab apostolis Traditio.
34) Det store spørsmål er hvilken tekst Tertullian hadde for øye da han skrev sin Adversus Valentinianos, omkr. 208—211. Mange mener at AH var oversatt til latin allerede før utgangen av det annet århundre. Sagnard (La Gnose Val. s. 12) siterer med tilslutning Sven Lundstrøm: Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung, Lund 1943, s. 15: «Der lateinische Uebersetzer des Irenäus hat anerkanntermassen seine Vorlage mit sklavischer Treue Wort für Wort wiederzugeben versucht.» Selv om oversetteren stundom bruker to latinske ord for å gjengi ett gresk, «bleibt die Uebereinstimmung mit dem griechischen auffallend gross. Selbst die Wortfolge hat er genau nachgeahmt.»
35) Sagnard, 1952, s. 72 f. og 87.
36) id. s. 60 ff.
37) La Gnose Val. 1947, s. 439 ff.
38) Op.cit. s. 1.
39) Sandhed til Gudfrygtighed, sitert fra en utgave trykt i Christianssand 1849.
40) Människan och Ink. s. 51 f.
41) cfr. Eivind Berggrav: Barnesjel og religion. En studie fra virkeligheten, Oslo 1949, især s. 9 ff. Det synspunkt på *barnet* som Berggrav gjør gjeldende er ganske konformt med Irenæus.
42) hos Christensen side 261. Se også Epid. 12—15, samt Wingren s. 49 ff. Da en flerhet av TTK's lesere neppe har Epideixis for hånden, skal her gjengis litt av kap. 12 og 14 etter den danske oversettelse: 12 ... Mennesket ... var et Barn, og det var fornødent for det, alt som det vokste op, at naa frem til Fuldkommenhed. Og for at dets Vækst og Udvikling skulde foregaa glædeligt og mildt, beredte han det et Sted, bedre end denne Verden, der hvad angaar Luft, Skønhed, Lys, Spise, Planter, Frugter og Vandløb, og desuden alle andre Slags Levnedsmidler, var enestaaende; og det hedder Paradis ...
14. Og Adam og Eva ... var nøgne og skammede sig ikke ti de havde et uskyldigt og barnligt Sind og kom ikke til at tænke paa eller forstaa nogetsomhelst, af hvad der en gang i Ondskab skulde opkomme i Sjælen af blødagtige Lyster og skammeligt Begjær. Ti den gang havde de endnu deres Natur uskadt, fordi den i Skabningen indblæste Livsaande var i den. Men for Aanden er, saalænge den har sin oprindelige Plads og Styrke, al Ondskab uforstaaelig og utilgjængelig. Derfor skammede de sig altsaa ikke, idet de kyssede hinanden og omfavnede hinanden i Renhed, paa Barnevis.

(deretter forklares i kap. 15 at *loven* ble gitt for at mennesket ikke skulle innbille seg noe stort eller hovmode seg i stolthet, men at det, når det holdt Guds bud stedse skulle bli hva det var, nemlig udødelig, — og budet var dette: av kunnskapens tre må dere ikke ete! Og i kap. 16 behandles syndefallet.)

43) s. 98.

Følgende bøker og artikler som jeg ikke hadde fått da jeg skrev ovenstående, vil jeg gjerne gjøre Irenæus-interesserte oppmerksom på:

Sv. A. Becker: Regula veritatis eller Sandhedens Regel. Et Bidrag til Belysning af dette Udtryks Forekomst og Betydning hos Irenæos. Købh. 1910.

Jean Daniélou: Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950.

Einar Molland: Irenæus og successio apostolica, — i Festskrift til Jens Nørregaard, Købh. 1947.

Samme Utviklingen av idéen om den apostoliske suksesjon, NTT 1953 side 65 ff. Anmeldelse av Sagnards utgave av Irenæus Adv. H. III, sst s. 124 ff.

«KONFLIKTEN MELLOM ØST OG VEST» HOS LUTHER

Av L. G. Terray.

«ERhalt uns HErr bey deinem Wort
Und steur des Bapsts und Türcken Mord.»[1])

Disse kjente linjer fra Luthers «Ein Kinderlied, zu singen, wider die zween Ertzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen, den Bapst und Türcken, etc.» rommer så å si hele problemet Øst-Vest hos Luther. Det er selvfølgelig anakronisme å tale om Øst og Vest på Luthers tid. Men det er ikke til å nekte at den verdenspolitiske situasjon i første halvparten av 1500-tallet kan oppvise atskillige likhetspunkter med det vi i dag kaller for konflikten mellom Øst og Vest. Man blir derfor sterkt fristet til å anvende våre dagers skjemaer på den tid.

Men problemet har interesse fra teologisk synspunkt også. Siden H. Diem[2]) og G. Törnvall[3]) i sine avhandlinger har gjort utførlig rede for Luthers lære om de to regimenter, er denne lære gjentatte ganger kommet i brennpunktet for teologiske og kirkelige drøftelser. Hvis vi så undersøker Luthers standpunkt i hans tids internasjonale politikk, kan vi få en historisk illustrasjon til hans lære om de to regimenter: hvordan *handler* Luther i en gitt verdenspolitisk situasjon hvor ikke bare statsmennenes skiftende avgjørelser, men også motstanderens åpenbart antikristelige karakter tvinger en teolog og forkynner til å ta standpunkt?

Det politiske problem i Luthers tid var: hvordan kan Vest-Europa forenes mot faren fra Øst. Om dette er en riktig problemstilling i våre dager, skal være usagt. Ihvertfall blir det gjort enorme anstrengelser i presse og i radio, i film og i litteratur, for å bevare den politiske enheten i den vestlige delen av verden. I særdelsehet er det den katolske kirke som agiterer for en slik politisk enhet. Karaktristiske er de refleksjoner det amerikanske katolske tidsskriftet The Tablet gjorde seg i forbindelse med de tyske protestan-

tiske kirkedagene i Leipzig i pinsen 1954: «Det kan ikke være tvil om hvor den tyske lutherdom hører hjemme, eller hva Vestens politikk bør gå ut på. Den må søke å vinne de tyske lutheranere og få dem til å gå sammen ... med andre og videre oppfatninger av et felles samfunn, hvis medlemmer må holde sammen og arbeide sammen.»[3a]) Betegnende er også at tidsskriftet St. Olav ikke har funnet noe mer meddelelsesverdig fra Kirkenes Verdensråds møte i Evanston enn at det var noen der som ville «hindre dannelsen av en fellesfront av katolikker, protestanter og jøder mot kommunismen».[3b])

Denne tankegang er i årenes løp blitt så naturlig for alle avislesere at noen hver vil fordømme som kjetterske slike uttalelser som: «Der hvor vi evangeliske kristne kommer inn i bildet, er å si at vi ikke har noen som helst grunn til å velge Rom fremfor Moskva. Tvertimot.»[4]) Dog er denslags uttalelser hverken nye eller kjetterske. Liknende toner møter vi nemlig også hos Luther. «Pavens herredømme over legeme, gods og sjel er åpenbart titusen ganger verre enn tyrkerens.»[5]) «Gud har gitt oss fra Rom mere grusomme blodtørstige og umettelige tyrkere enn disse noensinne kunne bli.»[6])

Da er det mer overraskende å møte slike ytringer hos dem som faktisk befinner seg under den antikristelige makts herredømme. Arnold Toynbee peker i en artikkel på at hele den ortodokse kristenhet fant seg øyensynlig godt tilrette under tyrkisk herredømme. En av det bysantiske rikes store — Toynbee nevner ikke navn — uttalte at det var bedre å ha profetens turban enn pavens tiara, «og det var utvilsomt hele den ortodokse kristenhets oppfatning».[7]) På denne bakgrunn kommer Stefan Zweigs dramatiske skildring av sultanens inntog i Hagia Sofia ved Konstantinopels erobring i et noe underlig lys.[8]) Og Elert dokumenterer fra samtidige beretninger at evangelisk menighetsliv kunne utfolde seg mere uhindret under tyrkisk herredøme i Øst-Europa enn under de katolske fyrsters regjering.[9])

Alle disse uttalelsene kan imidlertid godt forståes. De er jo *teologiske* uttalelser, ikke politiske. Men ikke desto mindre ble Luthers skrifter om tyrkerproblemet benyttet i motsatt retning. Da den greske frihetskrigen brøt ut i begynnelsen av forrige århundre og frivillige fra hele Europa strømmet til Hellas for å hjelpe grekerne, kom det ut, allerede i krigens første år, en samling Luther-skrifter og Luther-sitater som nettopp skulle tjene til å oppmuntre til kamp mot tyrkerne.[10]) Og fordi «korstog»-tanken også i dag lever, selv om i en temmelig sekularisert form — hvem

vil f. eks. stusse ved en boktitel som Eisenhowers «Crusade in Europe»? — kan det være verdt å undersøke Luthers holdning i sin tids «konflikt mellom Øst og Vest.»

1. Luthers stilling til tyrkerkrigene er utførlig behandlet før. Den første som selvstendig har bearbeidet dette emnet var, etter det jeg vet, den ungarske teologen J. Solyom.[11]) Hans fremstilling innskrenker seg dog til de uttalelser av Luther som har nærmere med Ungarn å gjøre. Dessuten er bakgrunnen for hans arbeid en katolsk-luthersk avisdebatt om emnet.

En mere utførlig bearbeidelse av stoffet finner vi hos tyskeren Helmut Lamparter.[12]) Han anvender imidlertid et spesielt synspunkt: predikeembetets oppgave i krig.[13]) En annen tysk forfatter, Richard Lind, undersøker spesielt Luthers forhold til den middelalderlige korstog-ide.[14])

Som vi ser, anvender alle disse tre forfattere sine spesielle synspunkter ved behandlingen av Luthers stilling til tyrkerkrigen, så deres arbeid blir hver på sin måte ensidig. Desuten er det i løpet av de siste 10—15 år kommet frem en ny problemstilling som gjør det nødvendig å ta opp Luthers politiske tenkning til ny overveielse.

Allerede under nazistyret i Tyskland, men særlig under annen verdenskrig kom *Luther som tysker* i søkelyset. Han ble mistenkt for å ha vært opphavsmannen til den tyske nasjonalismen. Denslags bebreidelser ble rettet om enn ikke mot Luther selv, så mot hans venner og mot reformasjonen «som en folkelig tysk rörelse» endog av en så forsiktig og med tysk åndshistorie så godt kjent mann som amerikaneren P. Viereck. Etter cherusken Arminius' reisning mot romerne i år 9 e. Kr. og saksernes kamp mot Karl den Stores kristningsforsøk er Luther den tredje store eksponent før tyskernes (dvs. germanernes) opprør «mot den romerske sivilisasjonen».[15]) Engelskmannen Peter J. Wiener slengte ut en rekke lignende beskyldninger mot Luther i en høyst usaklig og uvitenskapelig bok.[16]) Og i etterkrigs-Tyskland var det tendenser til rett og slett å gjøre Luther til nazismens og Hitlers forløper.[17])

Skjønt disse angrep på Luther er blitt tilstrekkelig tilbakevist[18]), har de likevel innført en *ny problemstilling* i forskningen av Luthers politiske tenkning. Anvendt på tyrkerproblemet melder denne problemstilling seg i denne form: betraktet Luther tyrkerkrigen som tysk krig eller som kristen krig? I første tilfelle ville angrepene på nasjonalisten Luther fått nytt vann på møllen. I siste tilfelle sprenges toregiment-skjemaet som utelukker væpnet motstand eller krig under kristelig fortegn. Undersøkelsen av dette

historiske problem kan altså føre til vidtgående teologiske konsekvenser.

2. Luthers uttalelser om tyrkerkrigen spenner over en vid skala. Ytterpunktene markeres av disse to setninger: «Praeliari adversus Turcas est repugnare deo visitanti iniquitates nostras per illos»[19]) — «Wenn ich Samson wer, ich wolt ihm baldt radten, wolt yhm all tag tausend Turken todt schlagen das wer in einem jar 350 000 Turken»[20]).

Den første uttalelsen er riktignok ikke fra Luther selv. Det er den pavelige bullaen «Exsurge Domine» som gjengir noen setninger fra Luthers Resolutiones (tese V.) i denne forvanskede form. Men Luther vedkjenner seg setningen både i sin Assertio omnium articulorum[21]) og i dennes tyske omarbeidelse Grund unnd Ursach aller Artickel D. Marti Luther.[22]) Dessuten kommer han inn på denne setningen flere ganger senere når han uttaler seg om tyrkerkrigen.[23])

Forklaringen på denne Luthers krasse uttalelse er at han avviser tyrkerkrigen som kirkelig, pavelig anliggende. « ... dem Bapst ... nicht gepürt, ein kirchen heer odder Christen heer zu füren, denn die Kirche sol nicht streitten noch mit dem schwerd fechten».[24]) Krigen er en sak som angår tyskerne som tyskere. I en preken i 1529 (det året da Wien ble beleiret) sier Luther: «Sic nos Germani mussen uns rusten et statim sequi.»[25]) Rettere kunne vi si at krigen er en sak som angår keiseren og øvrigheten. Tyrkeren er nemlig «ein feind undd Tyrann ... widder den Keiser und unser öberkeit».[26])

Dette Luthers syn på tyrkerkrigen bekrefter at Luther aldri har vært noen storpolitiker. Han har ikke syn for tyrkerkrigen som europeisk anliggende. Derfor drar Elert et uvedkommende synspunkt inn når han sier at Luther «aldri brøt med Vesterlandets solidaritetsbevissthet».[27]) Begrep som «Vesterlandets solidaritet» eksisterte ikke for Luther og knapt nok for noen andre av hans samtidige. På den annen side har Elert rett i at Luthers fremgangsmåte er nettopp det motsatte av det mange av hans kristne samtidige gjorde. Allerede Alexander VI. var villig til å alliere seg med tyrkerne mot Frankrike, Zwingli omgikkes med liknende planer mot keiseren, og selv Filip av Hessen har gjort forsøk på å overtale Strassburg by til å nekte hjelp til keiseren mot tyrkerne.

Alt dette betyr imidlertid ikke at Luthers syn på tyrkerkrigen som rikets (altså ikke storpolitikkens) sak kommer av en slags nasjonalisme. Det kommer mye mer av Luthers syn på øvrigheten. Tyrkeren tar jo hus, gård, hustru og barn,[28]) og da er keiseren og

fyrstene forpliktet overfor Gud til å beskytte sine undersåtter. Derfor «so solt man thun: Den Keiser und fürsten vermanen yhrs ampts und schuldiger pflicht, das sie gedechten mit vleis und ernst yhre untertan ym fride und schutz hand zu haben widder den Turcken».[29]) Dessuten er tyrkeren motstander av all øvrighet, «er rottet alle Oberkeit aus».[30]) I det hele tatt, fordi den angriper, må man kjempe mot den. Derimot angrepskrig «wil ich keinem heiden noch Türken raten, schweige denn eym Christen»[31]) fordi den fører bare til fordervelse. På den ene siden er det altså øvrighetens plikt å beskytte undersåttene. Men på den andre siden er det også undersåttenes plikt å gå i krig når den av Gud innsatte øvrighet fører krig. Dette sier Luther allerede i sin «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können» og overfører det også for tyrkerkrigen, «du bist gewis, das du ynn deins öberherrn gehorsam und yn Gottes willen und befehl zeuchst und streitest, der dir solche heerfart aufflegt und von dir haben wil.»[32])

3. Hvordan forholder det seg nå med det andre spørsmålet: betrakter Luther tyrkerkrigen som kristen krig? Vi så at han ikke ville vite om det at krigen skulle være et kirkelig eller pavelig anliggende. Men samtidig er han oppmerksom på at tyrkeren ikke bare er en verdslig, men også en religiøs makt. Luther er godt kjent med Islams lære og er klar over denne læres største uhyrlighet, — ut fra kristent synspunkt: den benekter Kristi guddom. Derfor er tyrkeren en «verstører ... unsers Herrn Christi und seines reichs. Denn wer die stücke an Christo verleugket ... Was hat der mehr an Christo? Da ist Vater Son, heiliger geist, Tauffe, Sacrament, Euangelion, glaube und alle Christliche lere und wesen dahin.»[33]) Men tyrkeren ødelegger Guds ordninger også: «Wie nu die lügen verstører den geistlichen stand, ... mord verstoret alle weltliche ordnung.»[34]) Det kan derfor ikke være tvil om at tyrkeren er «des wütenden Teüffels knecht».[35])

Men mot denne makten skal man ikke kjempe med våpen. Her kommer da Luthers innvendinger mot korstog-ideen som vi finner utmerket referert i Linds bok (særlig ss. 30—55). Like kraftig som han går inn for en «nasjonal» tyrkerkrig for å slå angriperen tilbake, like kraftig fordømmer han korstog-tanken. Det finnes nemlig ikke forskjell mellom en tyrkisk hær og en «kristen» hær. «Wenn nu solche zwey Türcken heer gegen andre zögen, Eines, das Mahmetish heisst, das ander, das sich Christlich heisst: Lieber, gib unserm herrn Gott guten Rat ..., Welchen Türcken er solle helffen und glück geben.»[36])

Nei, tyrkeren er Guds straff over oss,[37]) derfor trenges det først

og fremst bot og bønn. Og fordi tyrkeren er en åndelig motstander, trenges det enfoldig og kraftig *bekjennelse*.[38])

4. Hele denne tankegangen er slik man venter det av Luther. Alle disse uttalelsene passer godt inn i det kjente toregimentskjemaet. Men så kommer det et sted inn i bildet som synes å kullkaste hele tankegangen, ikke bare i Luthers oppfatning om tyrkerkrigen, men også i læren om de to regimenter i det hele tatt. Når Luther i sin «Vermahnung zum Gebet wider den Türken» (fra 1541) regner opp grunnene hvorfor en kristen skal gå frimodig i denne krig, sier han helt overraskende at denne kamps alvorligste betydning er at *man fører «einen gotseligen krieg» mot tyrkeren i forsvar for Guds ord og kirken*.[39])

Lamparter er her (med rette) ikke fornøyd med den løsningen H. Jordan fremsatte,[40]) nemlig at Luther her bare tenkte på en kristelig *forsvars*krig. Poenget i den lutherske lære er jo nettopp det at man heller skal lide enn gripe til våpen til forsvar for sin tro. Lamparter forkaster andre tolkningsmuligheter også, således den at det bare er øvrigheten som ikke har lov til å forsvare troen med våpen, mens den enkelte kristen kan ha det sinnelaget når han er i krig, — likeså den tolkningsmuligheten at forsvaret av rikets grenser mot denne antikristelige makt skulle kunne bidra til utbredelsen av evangeliet. Men den løsningen som han selv går inn for er vel ikke mye heldigere. Sitatet må leses i sammenheng, sier han. Luthers hensikt på dette punkt er å befri de kristne som går i krigen mot tyrkerne, for dødsfrykt. Så forsikrer Luther dem at de kan dø med god samvittighet i den krigen som deres gudgitte øvrighet befalte dem å gå inn i. Og motivet til deres deltagelse i krigen er jo ikke hva som helst, men *omsorgen* for Guds ord og evangeliet. Denne *omsorgen,* sier Lamparter, er ikke uberettiget, det ville bare være forkjært å gripe til sverd i troens forsvar. Dette fritar dem selvsagt ikke for plikten til å kjempe med bønnens våpen. «Krigen som de fører er ein gottseliger Krieg, såsant de kjemper med maktens våpen for å forsvare staten *og* med åndelige våpen for å forsvare kirken.»

Denne Lamparters løsning synes ikke å gå ut over det forsøket han selv avviser, nemlig at øvrigheten befaler krig mot rikets fiende, men soldaten har det i tanken å stride mot evangeliets fiende. Begge forsøkene forutsetter en spalting i beveggrunnene for deltagelsen i krigen. Dertil kommer at begrepene stat og kirke langtfra var så atskilte i Luthers tid som i Lamparters. Dessuten tar en slik tolkning ikke i betraktning, hvor sterkt Luther betoner at tyrkeren er en Guds «Rute», Guds vredes ris, og det kan jo ikke

bekjempes med våpen. Luther er viss på at det er Gud som styrer historien og når han vil, tar han bort sin vredes ris. Dette kan man se i historien: «Wenn man die historien ansiehet der königreiche von Assyrien, Babylonien, Persen, Kriechen, Roma und aller anderer, so ... ist aller yhr pracht nicht anders denn eyn spiel Gottes, der sie hat lassen eyn wenig auff gehen und ymer eyns nach dem andern umb gestossen.»[41]) Lamparter medgir selv at hans løsning står svakt, men han synes ihvertfall at den «ikke er utelukket». Grunnen til at han ikke kan skille her klart, er vel at han allerede ved karakteristikken av tyrkeren blander maktpolitiske og religiøse trekk sammen. Derfor kan han da heller ikke skille klart mellom tyrkeren som rikets fiende som skal bekjempes med sverd og som kristenhetens fiende som man bare kan bruke bønnens makt imot.

Det er lite sannsynlig at noen kunne levere et vel begrunnet forsvar for det nevnte Luther-sitat. Det er mere rimelig å holde det klart at det *ikke* lar seg forene med Luthers øvrige uttalelser. Her skal det derfor ikke gjøres forsøk på å få disse ord av Luther til å harmonere med hans helhetssyn på tyrkerkrigen. Men det kan være umaken verd å undersøke *hvorfor* Luther taler slik.

For det første bør man legge merke til at Luther på dette tidspunktet var godt kjent med Islams lære, ikke bare i enkeltheter, men han er klar over den muhammedanske læres struktur. Denne lære setter Muhammed høyere enn Kristus. Dernest er Islams eudaimonistiske fremtidshåp nær knyttet til dets erobringspolitikk. Dette kjenner Luther godt til. Om en bok som handler om den muhammedanske lære, sier han i 1542: «Dis Buch ... hab ich vormals mehr gelesen, Aber nicht gleuben können, das vernünfftige Menschen auff erden weren, die der Teufel solte bereden, solch schendlich ding zugleuben.»[42]) Det er egentlig tyrkeren som blander sammen de to regimentene. Når han kjemper, da stormer han ikke bare rikets grenser, men kjemper også i det håp å utbre profetens rike og sikre seg en god plass i paradiset. Og når den kristne soldaten faller i tyrkerkrigen, da faller han ikke bare fordi tyrkeren angriper riket, men også fordi tyrkeren vil utrydde kristenheten. *I tyrkerens øyne* er det altså som en kristenhetens forsvarer at han kjemper og eventuelt faller på slagmarken.

For det annet kan man finne holdepunkter i samtidens historie som gjør det ihvertfall psykologisk forståelig at Luther i et øyeblikks panikk eller begeistring (de to går i denne sammenheng ut på det samme) går inn for væpnet forsvar for Guds ord.

Skriftet som sitatet er hentet fra (Vermahnung zum Gebet wider

den Türken) ble skrevet høsten 1541. Det var kurfyrsten i Saksen, Johan Friedrich, som oppfordret Luther til å skrive det, egentlig ikke for folket i alminnelighet, men spesielt for prestene i Saksen. Luther formaner da heller ikke bare til bønn, men han slår til lyd for spesielle «bot- og bønnegudstjenester». Den historiske bakgrunn for dette er at sultanen, den mektige Soliman, da igjen begynte å røre på seg. Siden Wiens beleiring i 1529 mislyktes, hadde tyrkeren ikke betydelig militær fremgang. Men etter 12 års stillhet kom det en forandring i den militære situasjon. I løpet av sommeren vant Soliman litt terreng i Ungarn. I slutten av august skriver Luther til Justus Jonas: «Ex Hungaria tamen scribitur, nostros vicissim diripuisse oppidum Turcis et Ungaris adversariis plenum et ipsum tyrannum adventare uncredibili exercitu.»[43]) Den 2. september inntok Soliman plutselig den ungarske hovedstad Buda.[44]) Noen år i forveien (1536) sluttet den franske kongen forbund med sultanen mot Karl. Paven holdt seg nøytral, men hans sympatier gikk åpenbart i Frans' favør, og snart begynte ryktene å gå om at paven skulle slutte seg til det fransk- tyrkiske forbundet.[45])

Det er ikke til å undres over at tyrkerfaren nettopp i de dagene ble aktuell på en helt annen måte enn under de foregående 12 år. Luther fikk sin «Vermahnung» ferdig i løpet av noen dager. Betegnende for stemningen er også den store interessen for Luthers skrifter om tyrkerne. Hans «Vermahnung» kom i sju opplag i tiden fra tilblivelsen (ca. midten av september) til slutten av året.[46]) Dessuten kom det nye opplag av hans skrifter fra 12 år tidligere, således fire nye opplag av «Heerpredigt» i løpet av 1541-42.

Nervøsiteten kan klart sees også av Luthers brev fra denne tid. Han mottok nyheten om Budas fall antagelig i brevet fra kurfyrsten omkring midten av september.[47]) Hans frue oppholdt seg da på deres landsted Zülsdorf,[48]) i nærheten av Leipzig, ca. 75 km fra Wittenberg. Luther skriver straks til henne og ber henne ikke bli forskrekket, hvis dårlige nyheter kommer til henne om tyrkeren, og ber henne *komme hjem*. «Verkeuffe und bestelle, was du kanst, vnd kome heym. Denn als michs ansihet. So wils dreck regen, vnd vnsere sünde wil Gott heimsunchen durchs seines zorns ruten.»[48a])

Tanken om at Gud skulle hjemsøke det tyske riket med sin vredes ris, er ikke ny hos Luther og det er heller ikke siste gangen man møter den hos ham. Allerede i 1524 sier han at heller ikke tyskerne kommer til å ha evangeliet alltid.[49]) Og da hans datter

Magdalena dør i 1542, skriver han til Justus Jonas at hun ble løst fra kjødets, verdens, tyrkerens og Satans makt.[50]) Det er derfor historisk helt uriktig å fremstille Luther som vennlig innstilt overfor tyrkeren, slik The Tablet gjør i den ovenfor nevnte artikkelen: «Luther var en stor overløper; han gikk så langt at han til og med lovpriste og ønsket velkommen til Europas hjerte tyrkerne og en aggressiv muhammedanisme, fordi tyrkerne kunne svekke den katolske keiser.»[51]) Det er én ting å betrakte sin fiende som Guds vredes ris, — og det er en helt annen ting å ønske fienden velkommen. Dette siste gjorde Luther ikke. Det nervøse brevet etter Budas fall bekrefter tvertimot at han følte tyrkerfaren som *helt akutt*. Denne omstendighet gjør det da også psykologisk forståelig at han lar slike overdrevne uttalelser falle om en «gotselig» krig, som ellers står i åpenbar strid med hans øvrige syn på saken.

Og så, for det tredje, kan sitatet om den «gotselige» krig kanskje også ha en «teologisk» bakgrunn, hvis vi ser det i sammenheng med biskop Berggravs foredrag i Hannover sommeren 1952 om den kristnes forhold til den ugudelige øvrighet (her: angriper). Kanskje kommer også dette Luther-sted til å bidra til å sprenge det toregiment-skjemaet som så å si alle lutherske teologer var så hjertens enige om, — inntil Hannover-møtet.[52])

5. Hva selve problemet «konflikten mellom Øst og Vest» angår, så kan det ikke være noen tvil om at Luthers holdning i den ene eller andre retning ikke kan gi noen som helst slags veiledning i våre dagers problemer. Vel har situasjonen i dag mye til felles med stillingen for vel 400 år siden. Som dengang, står også i dag en sterk militær makt parat til å utbre sitt eget, hjemmelagde, gudsrike. Som dengang, mønstrer også i dag pavemakten sine tropper og holder dem i tømme fastere enn noensinne før, og advarer mot den minste politiske utroskap under trusel om sjelens evige fortapelse.

Men Luthers stillingtagen i sin tids konflikt var ikke noen slags politisk tjeneste, men en *profet-tjeneste*. Og kirkens — resp. den enkelte kristnes — «profetiske tjeneste» springer alltid ut av en konkret situasjon, hvor alene den av Guds ord bundne samvittighet er veilederen.

ANMERKNINGER

1) WA 35, 467.
2) Luthers Lehre von den zwei Reichen. München 1938.
3) Andligt och världsligt regemente hos Luther. Stockholm 1940.
3a) St. Olav, 12. aug. 1954. s. 221.
3b) 26. aug. 1954. s. 246.
4) Dr. Olav Valen-Sendstad i Norsk Rikskringkasting 11. apr. 1951. Her sitert etter «Vårt Land» 12. apr. 1951.

5) «...das freylich an leyb, gut und seel des Bapsts regiment tzehen mal erger ist denn des Turcken.» WA 8, 709, 4.
6) «Sic in vindictam iniquitatis nostrae dedit nobis deus e Roma truculentiores, cruentiores, insaturabiliores Turcas, quam illi unquam fieri possunt.» WA 7, 141, 3. Begge sitatene hos Solyom, se nedenfor note 11.
7) Samtidig i «Observer» og i «Neue Zürcher Zeitung». Her sitert etter NZZ, 30. mai 1953 (firehundreårsminnet for Konstantinopels fall).
8) «Korset som har bredt ut sine armer over Hagia Sofia i tusen år for å favne all jordens lidelse, det faller nå i gulvet med et brak. Braket dønner gjennom hele kirken og langt, langt utover. Hele vesten skjelver ved dette fallet ... Bysants' fall vekker skrekk overalt.» (Sternstunden der Menscheit. På norsk: Evige øyeblikk. Oslo, 1952. s. 36.)
9) Morphologie des Luthertums II. 1932. s. 171 ff.
10) Luthers Schriften wider die Türken und deren unauslöschlichen Hass gegen die Christen. Mit Vorwort und Anmerkungen von Gottfried Benjamin *Eisenschmid.* Ronneburg, 1821.
11) Luther es Magyarorszag (Luther og Ungarn). Doktoravhandling. Budapest 1933.
12) Luthers Stellung zum Türkenkrieg. München 1940. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Neunte Reihe, Band IV.
13) «Es geht ... bei Luthers Ausführungen zum Türkenkrieg ... um die rechte und lückenlose Ausübung des Predigtamts.» s. 13.
14) Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg. Giessen, 1940. Lamparters og Linds arbeider er uavhengige av hverandre.
15) Metapolitics. u. å. (ca. 1941) På svensk: Nazismens rötter, oversatt av Alf *Ahlberg.* Stockholm, 1942. Hos Luthers venner var det «mera av tysk patriotism gentemot den romerske civilisationen än iver för kristendomen». s. 18.
16) Peter J. Wiener: Martin Luther, Hitler's spiritual ancestor. London u. å. (1944?) I serien «Win the peace».
17) Vi nevner noen bøker bare i fleng: Alexander *Abusch:* Der Irrweg einer Nation, 1946. Alfred *von Martin:* Geistlige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs, 1946. Wolfram *von Hanstein:* Von Luther bis Hitler, 1947.
På Wieners bok kom det svar fra metodisten Gordon *Rupp:* Martin Luther, Hitler's cause or cure? 1945. De nevnte tyske arbeider ble imøtegått i flere mindre avhandlinger og tidsskriftartikler.
19) WA 7, 140, 19, sitert hos Lamparter, s. 11.
20) WA TR 1, nr. 289, sitert hos Elert, op.cit. II, s. 372.
21) WA 7, 140 f.
22) WA 7, 443.
23) Bl. a. i Vom Kriege widder die Türcken, se WA 30, II, 108, 22.
24) Ibid. 114, 22.
25) WA 29, 596, 4, se Lind, op.cit. s. 64.
26) WA 30, II, 180, 7.
27) op.cit. II, 371.
28) Princeps lest dir bleiben haus, hoff, weib, kind: Turca econtra. WA 29, 595, 20.
29) WA 30, II, 131, 18.
30) Ibid. 128, 26.
31) Ibid. 111, 7.
32) Ibid. 174, 14.
33) Ibid. 122, 16.
34) Ibid. 126, 14.
35) Ibid. 116, 26.
36) WA 53, 391, 11.
37) «der Türcke ist unsers herr Gottes zornige Rute» WA 30, II, 116, 24. Også WA Br. 9, 492, 1 m. fl.
38) ... Haec sunt tonitrua, quae destruunt, non modo Mahometum, sed et portas inferi WA 30, II, 207, 36.
39) Denn wir streiten nicht darumb das wir wollen land und leute, gut und ehre gewinnen oder abgotterey stifften vnd ausbreiten, Sondern Gottes wort und seine kirchen erhalten, sonderlich fur vnser liebe iügent vnd nach komen vnd gedencken zu wehren, dem Turcken das er seinen teuffels dreck und lesterlichen Mahmet nicht an unsers lieben herrn Jesü Christi stad setze. Das ist ia die grundliche vrsache, vnd ernstliche meynung vnsers streits sterbens vnd lebens diesem fall, das ist gewislich war, Darumb furen wir einen gotseligen krieg wider den Turcken vnd sind heilige Christen vnd sterben seliglich. WA 51, 619, 17, sitert hos Lamparter s. 114. *Hverken Diem, Lind, Solyom eller Törnvall behandler dette sted.*
40) Luthers Staatsauffassung, 1917.

41) WA 15, 370, 26. Se også: Si dives essem, pararem mihi ludum scachorum aureum et cartam argenteam. Deus enim habet ludum et cartam potentissimos reges et principes, alterum per alterum e medio tollens. Ferdinandus ist die 4 eichel, papa ist die 6 schellen, Turca ist die 8 schellen, caesar est rex, tandem Deus distribuit ludum, schlecht den babst mit dem Luther, der ist sein taus. WA TR 1, nr. 972, sitert hos Lamparter s. 13.
42) WA 53, 272, 3.
43) WA Br 9, 505, 7. Brevet er datert 30. aug.
44) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation,4 IV, 169.
45) Ibid. IV, 181.
46) iflg. WA 51, 580 f.
47) WA Br 9, 512 f.
48) eller Zölsdorf, i denne form bl. a. WA 9, 518.
48a) WA Br 9, 518 f, datert 18. sept.
49) Denn das sollt yhr wissen, Gottis wort und gnade ist ein farender platz regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist. Er ist bey den Juden gewest, aber hyn ist hyn, sie haben nu nichts. Paulus bracht yhn ynn kriechen land. Hyn ist auch hyn, nu haben sie den Türcken. Rom und latinisch land hat yhn auch gehabt, hyn ist hyn, sie haben nu den Bapst. Und yhr deutschen dürfft nicht denken, das ihr yhn ewig haben werdet. WA 15, 32, 6.
50) quamquam ego et uxor deberemus nihil nisi gratias agere laeti pro tam felici transitu et beato fine, quo evasit potentiam carnis, mundi, Turcae et Diaboli ... WA Br 10, 149, 21.
51) St. Olav, 12. aug. 1954. s. 221.
52) Se Lutherische Rundschau, Sept.—Okt. 1952, s. 155. Nov.—Dez. 1952, s. 216.

LÆSTADIANISMEN

Av Ivar Welle

Læstadianismen. Fennoskandiens märkligaste väckelse och dens förhållande til kyrkan av Per Boreman. Kontr.-prost emer.
(Svenska Kyrkans Diakonistyrelse 1954.)

Undertegnede er langt fra å være fagmann med hensyn til læstadianismen, skjønt jeg har fulgt bevegelsen med interesse, like siden jeg ble personlig kjent med den i Hammerfest for 50 år siden. Når jeg våger å anmelde Boremans bok om Læstadianismen, er det fordi jeg i alt vesentlig bare vil referere, og fordi jeg skjønner så meget at Boreman har inngående kjennskap til bevegelsen både ved personlig opplevelse og ved inngående studium, og at han har store kirkehistoriske kunnskaper og godt dogmatisk skjønn.

Forfatteren opplyser i et forord om at hans bok er skrevet etter oppfordring av biskop dr. Bengt Jonzon i Luleå og at den er blitt den eneste samlede framstilling som finnes av Læstadius og den vekkelsen som har utgått fra ham. Boken er på 292 sider.

Boreman gir i slutten av boken en oversikt over antallet av læstadianere, og han finner for Finnland 300 000, for Sverige 20 000, for Norge 18 000, i Amerika 30,000. Men disse tallene er omtrentlige, og hvis man ville regne sympatisører og medløpere med til retningen, ville vel tallene bli betydelig høyere, ihvertfall i Norge. Altså har kjennskap til læstadianismen også rent materiell betydning for skandinaviske teologer, og det får prester nord for polsirkelen stadig føle, om ikke på kroppen så i sjelen.

Slekten Læstadius regner sin avstamning fra bondesønnen Johan Nilsson Læstadius (med «æ», ikke «ä») som ble prest i Lappmarken (1615—97). Fra ham nedstammet 9 prester.

Prestesønnen Carl Læstadius sank nedover i samfunnet. Han bodde i et lite nybrott seks svenske mil fra Arjeplogs kirke, og nærte seg ved kramhandel og småhåndverk. Hans annen hustru var enke

etter en fattig arbeider, hun var av svensk-samisk herkomst og het Anna Magdalena Johansdotter. Carl Læstadius var forfallen til drikk og pleide å banke sin kone, når han var hjemme. Hun led og tålte i tro og bønn. Barna sympatiserte helt med sin mor.

Deres første barn var Lars Levi, født 10. januar 1800. Utsiktene syntes dårlige for barna i den usle hytten. Men Carl hadde i sitt første ekteskap en sønn, Carl Erik, som hadde strevd seg fram til prest. Han tok sine to stedbrødre til seg og hjalp dem fram. Fra sitt 16 år kunne Lars Levi og hans bror Petrus forsørge seg selv ved Uppsala universitet. De studerte først botanikk, begge med utmerket dyktighet, men slo så om til teologien. Brødrene fikk eksamen og ble etter svensk skikk straks prestevidd i 1825.

I 1826 tiltrådte Lars Levi tjenesten som kyrkoherde i Karesuando, Sveriges nordligste sokn. De vanskeligheter presten der hadde å kjempe med var overveldende. Naturen var som den værste i norsk Finnmark. Bare et par personer kunne svensk, alle andre brukte lappisk eller finsk. Men folkets språk «tornelappisk», var forskjellig fra Læstadius's lappiske morsmål, og finsken var et helt fremmed språk for ham. Men med sin ypperlige språkevne ble han snart hjemme i målene. Folket var sunket dypt i drukkenskap, usedelighet og uærlighet.

Læstadius tok fatt på sin gjerning med stor iver og dyktighet. Han skilte seg ut blant vanlige godtfolk og embetsmenn som Diogenes blant filosofene. Han var fæl og skitten, han hadde en prestekjole, men brukte den sjelden, han kom i begravelse med grå jakke og blå bukser. For sine botaniske arbeider fikk han i 1838 den franske æreslegions kors, og det bar han utenpå vadmelsjakken ved høytidelige anledninger.

Læstadius ble gift med en småbondedatter Brita Catarina Alstadius i 1827. Tre måneder etter bryllupet fødtes deres første barn. Læstadius, som ellers er så åpen i bekjennelse av sine synder, sier ikke noe i den anledning, det ser ut som om han og hans omgivelser har godtatt denslags ekteskapsinngåelse som vanlig samfunnsskikk. I alt fikk paret 15 barn, av dem døde tre som små. «Kaisa» Læstadius var arbeidsom og trofast, etter mannens omvendelse kom hun med i de troendes flokk, men var roligere enn de fleste og fikk aldre «likkatus». Presteparet var ubegrenset gjestfritt, men de kunne ikke by sine gjester annet enn fattigmannskost uten renslighet.

En intelligent, alvorlig og dyktig prest var Læstadius, men heller ikke mer. Da ble han rammet av kriser. I 1832 lå han uten livshåp i «nervefeber». I 1939 mistet han sitt kjæreste barn, den lille

gutten Levi. Så ble han liggende i en lungesykdom, kort etter at hans bror Petrus var død av tæring. Nå ble Læstadius vakt til dyp syndserkjennelse, og hans forkynnelse både for kolleger og for menighet ble rystende alvorlig. I 1843 ble han etter avlagt ekstraeksamen prost for menighetene i Lappmarken.

Så hendte det at han ved en visitas traff sammen med finnejenten Maria, som kom for å få lys over veien til Gud, men som kom til å føre presten på nådens vei. Den rørende fortelling om Maria danner midtpunktet i alle framstillinger av Læstadius's liv. Og det er ingen grunn til å tvile på dens sannhet. Læstadius krever at enhver kristen må kunne si når, hvor og hvorledes han ble født på ny, og han forteller at hans egen gjenfødelse skjedde ved Maria i Åsele på hans legemlige fødselsdag 10. januar 1844. Det viser seg nå at Læstadius tar feil både av tid og sted. Hvem Maria var, har ingen kunnet finne ut. Men ingen som er kjent med religionshistorien forbauses over dette. Jeg vil minne om at ingen har kunnet finne den «primitive metodist» som ble middel til å omvende Charles Spurgeon i 1849, eller den damen som førte Frank Buchman til hans «change» i 1908.

Læstadius's opplevelse viste seg øyeblikkelig i en fornyelse av hans forkynnelse. Læstadiuss prekener ble framført etter manuskript. Han holdt papiret i hånden og leste ved skinnet av et talglys på prekestolen. Preknene er samlet og trykt i hans «Kirkepostille». Den finske original brukes enda også i Norge i oppbyggelses-møter. Den er oversatt til norsk av lærer A. Brune (Vadsø 1901 og Narvik 1933). I vill kraft, slående bilder og høy poetisk flukt har disse prekener neppe sin like i den kristne litteratur. De planter kristendommen dypt i Nordlands jord, det står en ekte Finnmarks-lukt av dem. Reinsimla slikker den nyfødte kalven sin, når hun har gjort det kjenner hun den og glemmer den aldri. Det er bilde på Guds nåde i dåpen. Kattugla flyr om natten, men blendes ved dagslyset, — slik er tyven og horkaren. Hunden som biter sauene får tennene filt av. Således bør det gjøres med de dårlige lærere og prester, som skader Herrens får. Læstadiuss uttrykk er så grove at de vakte alminnelig anstøt også i hans samtid. Boreman gjengir adskillige av det nest groveste, men det verste tar han ikke med. Det henger især sammen med Læstadiuss to yndlingsbilleder: Han avmaler livet i Gud som ekteskap med ham g livet i synd som hor med djevelen.

Læstadiuss nye forkynnelse vakte oppsikt og kritikk, men også syndserkjennelse og sorg etter Gud hos enkelte. Men først etter halvannet år kom det veldige gjennombrudd, og det i forbindelse

med et jordskjelv. Den 5. desember 1845 noterte Læstadius som observatør for Vetenskapsakademien at jordskjelvet varte noen sekunder og strakte seg omtrent 10 mil i omkrets. Sju år etter omtaler han jordskjelvet som det første tegn fra Gud i forbindelse med den store vekkelsen. Han sammenligner det med jordskjelvet ved Jesu død og rystelsen av apostlenes hus ved pinsefesten. Vi nordmenn vil huske på jordskjelvet høsten 1904.

Nå ble det voldsom tilstrømning til Læstadiuss kirke. Mange ble grepet, og deres sorg og glede ga seg voldsomme uttrykk i «Rørelse». (Finsk ubestemt form kasus partitiv: Liikutuksia. Samisk entall, nominativ: Likkatus.) «Herrens Ande blåste som ett stormväder genom socknarna. Då kunde hundratals kvinnor och män höja ångestskrin och jubelrop, omfavna varandra samt hoppa och dansa på golv och bänkar så att golvet skakade i kyrkan.»

I forbindelse med «likkatus» forekom også visjoner av engler, djevler og lignende, audisjoner av overjordiske stemmer, luktfornemmelser av djevelsk svovlrøk eller duft av paradis' roser og tungetale. Men dette var mere sjelden. Læstadius mente at «likkatus» var virket av Guds ånd, og at det henrykte menneske var i halvbevisst tilstand. Han anså «rørelsen» som bevis på Guds nærværelse og uttalte stadig at en tiende menighet var en død menighet.

De moralske frukter av vekkelsen var også vidunderlige. Mest iøynefallende var det at brennevinsdrikkingen omtrent forsvant. Læstadius gikk sterkt inn for avholdssaken og organiserte avholdsarbeidet gjennom sine «misjonsskoler» for barn. Vekkelsens frukter viste seg også i bekjennelse av og omvendelse fra tyveri, bedrageri og horeri. Det er hevet over tvil at folkelivet i de vakte bygdene ble forandlet til det bedre.

Men som salighetsvilkår forkyntes ubetinget at hver enkelt måtte slutte seg helt til den troende menighet, bekjenne sine synder i de troendes forsamling og få seg tilsagt syndenes forlatelse av den.

I året 1849 ble Læstadius forflyttet til Pajala, der han fikk det litt bedre økonomisk. Det stadige åndelige og legemlige slitet hadde tatt sterkt på ham. Han døde antagelig av magekreft, 21. februar 1861. «Til sin ömt älskade maka» hadde han skrevet de sanne ord: «Såsom jag har älskat Dig i lifvet, så älskar jag Dig i döden.» — Hun levde helt til 1888 og døde 83 år gammel.

Læstadiuss filosofi og teologi er meget originale. Sin livsanskuelse har han framstilt systematisk i et verk med titelen: «Dårhushjonet — En blick i nådens ordning.» Dette verket fant han ingen forlegger til. Det var skrevet i fem deler med 1630 paragra-

fer. Etter Læstadius's død ble manuskriptet spredd for alle vinder i Europa og Amerika. Det er lyktes å samle stumpene av fire deler, og de ble utgitt i 1950.

Læstadius var også i teologien naturforsker, og han støtter seg til tidens medisinske vitenskap. Han mener at mennesket består av tre lag: Livsprinsippet, organlivet og nervelivet. Livsprinsippet er uforklarlig, men vi må tro at vi har vår opprinnelse av denne dunkle naturgrunn. I organene har pasjonene sit sete, først og fremst i hjertet, men også i andre organer. Egoismen sitter i leveren, ambisjonen i milten, vreden i gallen, seksualdrift i kjønnsorganene osv. Så absurd som dette lyder, er det likevel som en forløper for den moderne lære om de forskjellige kjertlers innflytelse på sjelelivet.

I nervelivet ligger tankene og dermed frihet til å tenke og velge.

Boreman sier at Læstadius's antropologi og religionsfilosofi «är dunkel och svårfattlig och ej alltid verkar konsekvent.»

Merkelig er det at den umiddelbare og voldsomme vekkelsestaler har iakttatt menneskene så nøye og reflektert så inngående over deres sjeleliv. Men tankene fra «Dårhushjonet» er ikke kommet direkte fram i Læstadius's forkynnelse og har derfor ikke dannet skole. Det blir læren i Læstadius's forkynnelse som må samle interessen.

Ved lesning av den norske Kirkepostillen blir man øyeblikkelig oppmerksom på Læstadius's eiendommelige forkynnelse om Gud. Inntrengende og gripende taler han om Faderens kjærlighet til alle mennesker, og især syndere. Underlig virker det når det sies at barna skal suge melk av Faderens bryster, etter at han har brakt dem til verden under fødselssmerter osv. Men saken er at den finske original har «taivsallinen Vanhin» dvs. «caelestis Parens». Boreman oversetter det med «Den himmelske Föräldern». «Dermed innför Læstadius en alldeles ny term i teologien, enligt förf.s mening en väl funnen term. Den innefattar allt det bästa i begreppet föräldrar, både faders- og modershjärtats hele rikedom.» Termen rymmar i ett enda ord hela den læstadianske försoningsmystikens innebörd. Den i Kristus lidande Fadern, den med sitt försoningsblod pånyttfödande livgivaren, den Lidande Guden.»

Læstadius tillegger det levende forkynte ord omtrent all betydning som nådemiddel. Han advarer mot å søke Gud ved bibellesning. Men han går ut fra at Bibelen er Guds sanne ord.

Forsoningen sees vesentlig som «Föralderns» medlidelse i Kristi korsdød. Det er blitt sagt at Læstadius ikke har noen objektiv forsoningslære. Boreman mener det motsatte, han sier at det læstadi-

anske syn på forsoningen i alt vesentlig stemmer med den lutherske lære. Likeså er læren om troen helt ortodoks.

Om sakramentene lærer Læstadius luthersk, skjønt det er åpenbart at han personlig ikke tillegger dåpen noen reell btydning.

Om nattverden mener han at den, som ordet lyder, gir Jesu legeme og blod, og dermed særlige åndelige gaver, hvilket siste Boreman mener er katoliserende.

Stor praktisk betydning har Læstadius lære om kirken fått. Han skjelner skarpt mellom kirken som institusjon, der ordet forkynnes og sakramentene forvaltes, og kirken som åndssamfunn, de troendes forsamling. Men i livet er dette samfunn like så synlig som institusjonen, det er simpelthen identisk med de læstadianskes krets. I denne menighet blir man opptatt ved å bekjenne sine synder for en troende eller helst for en samlet menighet og ved å tro syndsforlatelsen av dens munn.

Menigheten kan utstøte medlemmer som lever et syndig liv eller fører falsk lære. I virkeligheten har det massive begrep om den synlige menighet ført til dype splittelser og gjensidige fordømmelser. Man rekner nå at læstadianismen er delt i fire hovedgrupper: 1. Den Østlige. 2. Østlige mindre retning. 3. De nyvakte. 4. De vestlige eller førstefødte.

Læstadius var fra først til sist en lojal tjener under statskirken, både som prest og prost. Men samtidig angrep han kirkens prester og bisper med de frykteligste ord. Hans troende gikk i hans fotspor. De statskirkelige myndigheter i Finnland stillet seg fra først av til gjengjeld skarpt imot den læstadianske vekkelse. Men det ble med tiden anderledes, og nå er det et utstraks samarbeide mellom læstadianere og troende i statskirken. 120 prester er likefram medlemmer av læstadianske samfunn. Ved de læstadianske kjempemøter med over 10 000 deltagere kan 10—12 prester i statskirken forrette altergang.

I Sverige har bevegelsen gått i samme retning.

I Norge har vel også forholdet mellom læstadianerne og statskirken blitt stadig bedre. Jeg skal ikke si noe bestemt om det, jeg vet ikke nok til det. Den norske kirkens prester har visst alltid forsøkt å være fredelige. Biskop Skaar la an på å vise sitt fredelige sinnelag, en gang uttalte han offentlig: «Jeg er læstadianer.» Det ble atskillig kritisert. Han var det vel som fikk istand særlige alterganger for læstadianerne, hvor de kunne føle seg fri fra den vantro verden og gi sine følelser fritt uttrykk. Det som holdt prestene tilbake fra kretsen var vel helst avstand i kultur.

Nå sies det at læstadianerne i Norge er blitt annerledes. For 50

år siden hadde alle læstadianske mannfolk skjegg, nå er de raket, det er betegnende, sies det. For nå er kulturen med bøker og bilder og musikk m. m. trengt inn overalt.

Men allerede for 50 år siden husker jeg et læstadiansk hjem hos føreren for den østlige (milde) retning i Hammerfest. Det var gardiner i vinduene, og på veggene hang oljetrykk av landskaper og portretter. Men de læstadianske hjem i Ofoten hadde nakne plankevegger uten gardiner og potteplanter e. l. Der hørte folket nok til den vestlige (strenge) retning.

Jeg synes det jeg hører nordfra, går ut på at læstadianerne faktisk ikke har forandret seg synderlig i kulturell henseende og svært lite eller intet i dogmatikk.

Men i hvert fall holdes det nå læstadianske stormøter hvor norske prester deltar. Det er å håpe at den kristne urkraft som brøt igjennom med Læstadius, kan komme til å virke sammen med andre kristne retninger.

Boreman henviser til omtrent 200 bøker om Læstadius, skrevet på svensk, finsk og norsk. Blant disse er Kristian Nissen: Lars Levi Læstadius. Naturforsker eller prest. (Oslo 1944).

LITTERATUR

Danmarks Kirker. Udgivet af Nationalmuseet. Haderslev Amt. Hefte 1 og 2. Bornholms Amt. Hefte 1 og 2.

(G. E. C. Gads Forlag). Hvert hefte koster 7 kr.

Det skrider rask fremad med udsendelsen af Nationalmuseets pragtværk om de danske kirkebygninger. At prisen på disse rigt illustrerede hefter har kunnet sættes så lavt, skyldes de betydelige tilskud, der ydes til arbejdet fra kirkeministeriet og de to Carlsbergfonds. Også i Norge vil man vide besked med de restaureringsarbejder, der i den seneste menneskealder er foregået i Danmarks købstads- og landsbykirker, og resultaterne af disse arbejder vil man kunne læse om i disse hefter, hvor de findes skildret af Nationalmuseets sagkyndige.

Bornholms Amt indledes med Rønne kirke, der har haft en meget omskiftelig historie, for hvilken der gøres omhyggelig rede i det første hefte. Derefter følger Hasle, Allinge, Svaneke, Neksø og Å kirker.

Haderslev Amt indledes — som rimeligt er — med en skildring af domkirken i Haderslev, der foreløbig omfatter de første to hefter. Domkirkens bygningshistorie er skildret af Nationalmuseets overinspektør, dr. phil. *Roussel,* som vel i øjeblikket er den mest sagkyndige herhjemme på dette område, idet han har fulgt med den nylig afsluttede restaurering af Haderslev domkirke på nærmeste hold. Hefte 1 af Sønderjyllands kirker indledes med en oversigt over «Sønderjyllands politiske og administrative forhold» ved *M. Mackeprang.*

Valdemar Ammundsen, liv og tanker. Ved Frode Beyer. (G. E. C. Gads Forlag). Meget à propos, samtidig med udsendelsen af værket om Haderslev Domkirke udsender Gads forlag denne lille levneds-

skildring af den første danske biskop på Haderslev bispestol efter Sønderjyllands genforening med Danmark i 1920, skrevet af en af hans nærmeste venner og medarbejdere i Sønderjylland, provst *Frode Beyer i Rinkenæs*. Bogen fortjener at blive kendt også i Norge, eftersom Ammundsen uden tvivl er en af de betydeligste mænd, den danske kirke har fostret i dette århundrede.

Nærværende bog prøver ikke på at give en vurdering af Ammundsen, men lader ham så vidt muligt selv komme til orde. Dette har været muligt på en temmelig enestående måde, idet forf. har haft adgang til de talrige *dagbøger,* Ammundsen efterlod sig, og som giver et dypt indblik i denne mands trosliv og personlighed. For blot at tage et enkelt eksempel skal vi citere fra afsnittet «Ammundsen og den kristne studenterbevægelse» flg. lille notat fra hans dagbog: «Jeg har i den sidste tid talt for meget, for let, overfladisk. Jak. 3, 1. P. Palladius: Præsten skal dybere ind i Helvede end de, han har forsømt. Jeg trænger til 1) at tie, læse, arbejde, handle. 2) at tale under Følelsen af et Pres. I Kvislemark Kirke staar Kristus (en maadelig Statue) med opløftet Finger paa Præstens Vej til Prædikestolen (Pendent Moses). Ved Lujas Konfirmation 11/4 1915 bemærkede Svigerfader om Kristus: Han staar, som om han vilde sige til Præsten: Pas nu paa!»

Anmelderen finder, at denne bog om Ammundsen ikke blot er af interesse for dem, der har kendt denne betydelige og (som ovenstående citat viser) ydmyge mand, men at den er et stykke pastoralteologi af værdi for enhver præst.

En dansk Præste- og Sognehistorie (Kirkelig Geografi) av Paul Nedergaard.

Af dette værk foreligger nu hefterne 19 A og 20.

Hefte 19 A er et særhefte, der indeholder eet hundrede danske præsteslægter, opstillet i uddrag af stamtavler. Den, der interesserer sig for dansk kirkehistorie eller personalhistorie vil således have en fortrinlig hjælp af dette hefte. Vi skal i flæng nævne et par af de danske præsteslægter, der her præsenteres i stamtavler: Balslev, Bang, Barfod, Beck, Boesen, Boisen, Bredsdorff, Clausen, Fenger, Gøtzsche, Heiberg, Helweg, Koch, Krarup, Lange, Monrad, Mynster, Paludan, Pontoppidan, Rothe, Rørdam, Schrøder, Ussing, Vedel.

20. hefte indleder *Fyns stift*. De første halvt hundrede sider af heftet er en oversigt over landskab og befolkning: «Fyns natur er præget af smilet» både landskabeligt, sprogligt og med hensyn til folkekarakter. Der nævnes fynboens sangglæde og musikalske gemyt, de fynske komponister Carl Nielsen, Thomas Laub, Thor-

vald Aagaard og Oluf Ring, de fynske digtere og malere. Så følger en oversigt over Fyns kirkehistorie med særlig hensyn til den fynske vækkelse for godt hundrede år siden, en redegjørelse for de fynske friskoler og folkehøjskoler og derpå en oversigt over de fynske biskopper siden reformationen.

På side 47 begynder selve gennemgangen af de enkelte sogne, begyndende med Odense købstad. Af præster ved Sct. Knuds kirke (Domkirken) i Odense synes det, som om 1. residerende kapellanen og præsten ved Gråbrødre Hospital har været større personligheder end stiftsprovsterne, i årene 1850—1923. Fra 1857—1883 sad nemlig i dette embede den fremragende præst og betydelige kirkehistoriker *Ludvig Helveg,* og fra 1883—1923 *Emil Koch,* hvis minde lever endnu i Odense.

K. E. Jordt Jørgensen.

DEN KIRKELIGE DEBATT OM PRESTENES BEKJENNELSESPLIKT

I SISTE HALVPART AV FORRIGE ÅRHUNDRE

Av Olav Hagesæther.

Spørsmålet om prestenes bekjennelsesplikt er igjen blitt aktuelt i vår kirke. Det har vært drøftet i dagspresse og kirkelige blad, det har blitt lagt fram for kirkelige og verdslige myndigheter. De uttalelser som foreligger og de avgjørelser som er tatt bringer neppe spørsmålet til å stilne.

Det er som alle vet ikke første gang dette spørsmålet vekker strid i norsk kirkeliv. I hundre år har spørsmålet vært levende og med visse mellomrom har det spisset seg til på en måte som har vekket mange til ny besinnelse på hva det vil si at vår kirke både etter sitt vesen og etter loven er en bekjennelseskirke.

I en helt annen sammenheng enn den aktuelle kom jeg til å arbeide med dette spørsmålet. Det som særlig fanget min interesse var en bestemt fase i kampen om prestenes bekjennelsesplikt, nemlig den som begynner i 1850-årene og rekker fram mot århundreskiftet. Når jeg setter en strek nettopp der, kommer det av at da forandrer kampen karakter og blir åpen kirkestrid. Det synes imidlertid ikke å være kommet vesentlig nye momenter til i bedømmelsen av selve saken etter århundreskiftet selv om den teologiske vurdering av spørsmålet har vekslet innenfor teologien.

Jeg har av mange grunner holdt meg til den kirkelige debatt om spørsmålet. Bildet vil selvsagt ikke være fullstendig uten en undersøkelse av sammenhengen mellom det vi her kaller «den kirkelige debatt» og den teologiske utvikling i samme tidsrom. Men det som har vært oppgaven som har ligget for meg, har vært å prøve å lodde hvor strømmen har gått i den kirkelige tenkning omkring problemet, dvs. hvordan det er følt midt i det kirkelige arbeid. For først når den teologiske tenkning slår rot i kirkelivet og preger det, får den betydning for livet. Aller mest kommer vårt spørsmål selv-

sagt til alle tider til å veie for forkynnelsen. Og med den får det betydning for kirkens liv på enhver måte.

Den utvikling som begynte i 1850-årene kan man nok si tok slutt i 1920 da den gjeldende presteed ble avskaffet. Samtidig ble ordinasjonsløftet gjort noe mer ubestemt i formen. Men kjernen i spørsmålet om bekjennelsesplikten ligger selvsagt ikke i om det avlegges ed eller bare gis et høytidelig løfte. For en prest skulle den formale forskjell i dette stykke ikke bety noe som helst. Likesåvel som presteed og ordinasjonsløfte må sees i sammenheng inntil 1920, vil man lett innse at selve problemet forblir i kirken også når eden er tatt bort. Livet har jo også stadfestet at så er tilfelle. Derfor vil et riss av kampen omkring presteeden saklig få betydning for å forstå vår egen situasjon.

I 1856 dukker spørsmålet om prestenes bekjennelsesplikt opp i den kirkelige debatt idet Den geistlige forening i Kristiania i slutten av dette året sender et brev til Kirkestyrelsen der man ber om at den såkalte presteed blir forandret. Denne ed ble avlagt like etter ordinasjonen og gjaldt i det vesentlige i den form den var blitt forordnet ved Danmarks og Norges Kirkeritual av 1685.[1])

Før Den geistlige forening tok stilling til spørsmålet hadde det vært behandlet av en komité (prestene Wexels og Grimelund og lektor Nissen), og saken havner så hos Kirkestyrelsen.[2])

Kirkestyrelsen sender senere saken over til «den ved kongelig Resolution av 27de Januar 1859 til Drøftelse af forskjellige kirkelige Anliggender nedsatte Kommission». I 1865 offentliggjør så denne kommisjonen et «Motiveret Forslag til Forandringer i Kirkeritualet, forsaavidt angaaer Præste-ed samt Præste-Ordination og Bispe-vielse». (Chr.ania 1865.) Kommisjonen har gitt saken en meget samvittighetsfull behandling. Alt foreliggende materiale legges fram: forslagene fra Den geistlige Forening og den tidligere nevnte komite, og uttalelser fra rikets biskoper og det teologiske fakultet. Punkt for punkt drøftes presteedens bestemmelser og kommisjonen legger til slutt fram forslag til en ny formulering av presteeden.

Av kommisjonens betenkning kan det ha sin interesse først å referere noe av dens framstilling av presteedens historie:[3])

I den eldste kirke er denne eden bare unntaksvis bevitnet. Kirkens lærere måtte selvsagt love å forvalte sitt embete med troskap mot bekjennelse og kirkeorden, men noen edsavleggelse var ikke vanlig. Kanskje hang dette sammen med oldkirkens syn på eden i sin allmindelighet, idet man mente at det å avlegge ed ikke høvde for et modent kristenstandpunkt. Først i middelalderens kamp mellom

verdslig og kirkelig makt kommer edsavleggelsen til å bli fast skikk. Fyrstene krevde troskapsed av prelatene, og så måtte kirken gjøre det samme. Reformasjonen hadde fra først av ikke syn for denne eds betydning. Men kampen mot romerkirken og mot sektene tvang den fram. Og her blir «juramentum religionis» hovedsaken i forhold til «juramentum fidelitatis». Allerede 1533 finner vi at det teologiske fakultet i Wittenberg (Luther, Jonas og Bugenhagen) bestemmer at hver den som vil få «testimonium publicum» må med ed love å skjøtte sitt embete i samsvar med den evangeliske lære. Kirkeordinansen av 1537 har eden med. Den avlegges overfor kongens lensmann som dennes representant. Ved siden av troskap mot kongen loves flid i embetet. Av denne ed har den edsformular utviklet seg som inneholdes i Danmarks og Norges Kirkeritual. Den var forfattet på latin, men refereres i Kirkekommisjonens betenkning i denne oversettelsen:

«Jeg N. N. sværger og vidner helligt for Gud:

1) Først, at jeg i mit Hjerte og min Samvittighed er vis paa, at jeg er lovligen kaldet til dette hellige Embede, saaledes at jeg hverken hemmelig eller aabenbare har brugt nogen guddommelig forbudte Midler for at blive sat over denne Tjeneste.

2) For det Andet lover jeg, at jeg med høieste Flid vil arbeide paa, at den himmelske Lærdom, som indeholdes i de prophetiske og apostoliske Skrifter og den danske Kirkes symbolske Bøger, må troligen indprentes mine Tilhørere, at Sacramenterne maae forvaltes sømmelig og andæktig efter den af Christus foreskrevne Norm, at Kirketugten maa omhyggeligen udøves, at den katechetiske Underviisning maa drives paa, at de i Kirken optagne Ceremonier maae iagttages, og intet tilstedes mod de kirkelige constitutiones.

3) For det Tredie lover jeg alvorligt og helligt, at jeg ikke alene vil flye og avskye enhver Lære, som er imod det guddommelige Ord, men end ogsaa efter Evne bekjæmpe den og heller udgyde mit Blod, end bifalde falske og fanatiske Lærdomme.

4) For det fjerde vil jeg paa det ivrigste læse de hellige Mindeskrifter og med tilbørlig Flid gjentagende overveie Troens Artikler, saa jeg ikke lader nogen Dag gaae forbi, paa hvilken ikke nogen Tid anvendes til hellig Læsning, naar det kun er muligt for Helbreds og uundgaaelige Forhindringers Skyld.

5) For det Femte vil jeg leve et Liv, værdigt en Guds Ords Tjener, saa at jeg omhyggelig stræber efter at lyse for mine Tilhørere med et christeligt Fromheds, Gudfryktigheds og Helligheds Exempel, paa det at jeg ikke nogensinde forsætlig maa være enten Guds Ære eller denne hellige og ærværdige Stand til Vanære.

6) For det Sjette og Sidste forpligter jeg mig og lover samvittighedsfuldt, at jeg foruden den Lydighed, der skyldes min verdslige Øvrighed,

vil bevise min Biskop, saa og min Provst al tilladelig Følgagtighed, med den største Beredvillighed gjøre, hvad der bliver mig befalet, og omgaaes saaledes mine Colleger og Brødre i Christo, at Ingen med rette kan eller bør klage over mig.

Dette Alt og hvert enkelt Punct lover jeg saasandt at opfylde, som jeg sandelig og af ganske Hjerte ønsker, at Gud vil hjelpe mig med sit hellige Evangelium.»[4])

Som man ser griper presteeden om alt som hører prestens liv og tjeneste til, dels på en slik måte at de mest samvittighetsfulle måtte kjenne på at de aldri helt kunne holde hva de her har lovet. Dette var et forhold som virket sterkt med da mosjonen for å få eden forandret kom i gang. Dels gjaldt ankene de minutiøse bestemmelser som loven hadde om at ingen dag skulle gå uten en tid ble nyttet til «hellig Læsning», dels gjaldt de vanskene med kirketuktens utøvelse, dels løftet om å forvalte sakramentene «efter den af Christus foreskrevne Norm», idet mange grundtvigianere mente at dåpsbekjennelsen etter alterboken ikke hadde den rette ordlyd.[5]) Av mer formell natur var ønsket om å få latinen byttet med morsmålet, noe som forresten Gisle Johnson reagerte sterkt imot.[6])

Det som interesserer mest i vår sammenheng er edens punkt 2 der prestenes forpliktelse på kirkens bekjennelse er presisert. Her sidestilles de bibelske skrifter og kirkens symbolske bøker uten videre. Hvilke skrifter som går inn under uttrykket «den danske Kirkes symbolske Bøger» fremgår av Christian V.s Norske Lov, Anden Bog, første kapitel: «Den Religion skal i Kongens Riger og Lande alleene tilstædis, som overeens kommer med den Hellige Bibelske Skrift, det Apostoliske, Nicæniske og Athanasii Symbolis, og den Uforandrede Aar et tusind fem hundrede og tredive overgiven Augsburgiske Bekiendelse, og Lutheri liden Cathechismo.»[7])

Kirkekommissionen refererer utførlig betenkningen fra det teologiske fakultet når det gjelder begrunnelsen for denne sidestilling av Skrift og bekjennelse på dette punkt i presteeden:

«Dersom det her gjaldt at give en ret skarp og nøiaktig dogmatisk Bestemmelse af det Forhold, der finder Sted mellem den hellige Skrift som Guds Ord og de symbolske Bøger som Kirkens Bekjendelsesskrifter, saa kunde Formularen vistnok ikke siges at have været særdeles heldig i Løsningen af denne Opgave; man maatte da ønske dens Udtryk ombyttet med et annet mere adæquat, som klart og bestemt udtalte det som Kirkens Mening, at den Lære, som skal indprentes Tilhørerne, ikke er nogen anden end den saliggjørende Sandhed, som af Gud er os *aabenbaret* i de prophetiske og apostoliske Skrifter og *af Kirken bekjendt* i dens symbolske Bøger.

Vi miskjende ikke, hvor ønskeligt det netop i vore Dage kunde være at have en ret klar og utvetydig kirkeretlig Erklæring om det secundaire og underordnede Forhold, hvori samtlige Kirkens Bekjendelsesskrifter, deriblandt ogsaa det apostoliske Symbol, efter vor Kirkes Betragtning staae til den hellige Skrift. Men et Spørgsmaal bliver det dog, om en saadan Bestemmelse vilde være paa sin rette Plads netop i Presteeden. Ialfald er det aabenbart ikke dette, Kirken har havt for Øie; hvad den virkelig har villet udtale i det benyttede Utryk, er noget ganske andet, nemlig det *Identitetsforhold,* som den med Hensyn til det væsentlige Sandhedsindhold forudsætter at finde Sted mellom Guds Ord og dens Bekjendelse. Skal Forpligtelsen paa Kirkens Bekjendelsesskrifter ikke blive aldeles betydningsløs, saa maa den netop have Anerkjendelsen av hiin Identitet til sin nødvendige Grund og Forudsætning; den, der skal kunne træde i Kirkens Tjeneste, maa ikke alene være enig med den i overhodet at anerkjende den hellige Skrift som al saliggjørende Sandheds Aabenbarings Kilde, men maa ogsaa dele dens eiendommelige Opfattelse og Erkjendelse af denne i Skriften aabenbarede Sandhed, saaledes som den i bestemt Form er af Kirken udtalt og nedlagt i dens symbolske Bøger, og saaledes existerer som et historisk Factum, — han må forpligte sig til at anerkjende og følge dens symbolske Bøger som sin Lærenorm, ikke alene, *forsaavidt* de stemme overeens med den hellige Skrift, men *fordi* dette efter hans Overbevisning virkelig er Tilfældet. Det er dette ethvert subjectivt «Quatenus» udelukkende «Quia», denne Kirkelærens væsentlige Identitet med Skriftlæren, som Kirken ved hiin Kirkelærens ligefremme Sideordning af «norma normans» og «norma normata» vil have udtalt og forelagt Candidaten til Anerkjendelse, idet den troer at kunde forudsætte, at Enhver, der skal kunne overtage en saadan Forpligtelse, baade kjender og anerkjender dens Lære om, i hvilket Forhold dens Bekjendelseskrifter forøvrigt staae til den hellige Skrift. Men, er dette hiint Udtryks egentlige Mening, saa driste vi os ikke til at tilraade nogen saadan Forandring deraf, som ovenfor er antydet.»[8])

Før Kirkekommissionen former sitt forslag foreligger det i alt fire forslag til forandring av presteeden på dette punkt, et fra den geistlige Forening i Kristiania, et flertalls- og et mindretallsforslag fra den komite som foreningen har nedsatt, og endelig et forslag fra biskop Gislesen.[9]) Selv foreslår Kirkekommissionen denne formular:

«Jeg N. N. sværger og vidner høitideligt for Gud:
At jeg vil med Troskab forkynde den guddommelige Lære, som indeholdes i de prophetiske og apostoliske Skrifter og den norske lutherske Kirkes symbolske Bøger, retteligen forvalte de hellige Sacramenter efter Christi Indstiftelse, og heri saavelsom i alt andet rette mig efter den gjældende kirkelige Lovgivning, ligesom og at jeg vil vise mine kirkelige Foresatte all skyldig Lydighed.
At holde dette lover jeg, *saa sandt hjelpe mig Gud og hans hellige Ord!*»[10])

Endelig blir saken brakt i havn ved kongelig resolusjon av 25/10-1870, hvor eden har denne ordlyd:

«Jeg N. N. lover og vidner for Guds Aasyn:
at jeg vil med Troskab forkynde den guddommelige Lære, som indeholdes i de prophetiske og apostoliske Skrifter og den norsk-lutherske Kirkes symbolske Bøger;
at jeg vil med sømmelighed forvalte de hellige Sakramenter efter Kristi Indstiftelse og de for den norsk-lutherske Kirke gjældende Forskrifter;
at jeg vil saavel i min Embedsferd som i min øvrige Vandel beflitte mig paa at føre et Liv, der er en Guds Ords Tjener værdigt.
Dette alt lover jeg saasandt at opfylde, som jeg i Sandhed og af Hjertet ønsker, at Gud vil hjælpe mig ved sit hellige Evangelium.»[11])

I omlag et kvart sekel blir det nå ihvertfall i det ytre ro omkring prestenes bekjennelsesplikt. Striden i kirken gjelder andre spørsmål.[12]) Dette betyr imidlertid ikke at kristendommens dogmatiske formuleringer får stå uanfektet. Søren Jaabæk, Ernst Sars, Bj. Bjørnson o. a. retter i løpet av 1870-årene kvasse angrep mot kristendommens dogmer.[13]) Og Luthersk Kirketidende mener at med året 1879 er striden mot vantroen gått inn i en helt ny fase: «Aaret 1879 har været det Aar, da Nutidens Vantro med fuld Aabenhed og selvbevidst Kraft er optraadt som en Magt i vort Folk.»[14]) I dette året hadde f. eks. Bjørnson fornektet Kristi guddom og treenigheten. Samme året hadde Dagbladet hevdet at dogmene måtte forstås rent symbolsk, mens religionens sanne vesen var «de moralske ideer».

Også hos lekfolket er det dem som har vansker med bekjennelsen på enkelte punkter, ikke på grunn av påvirkning fra «Vantroen», men som resultat av dissenternes arbeid. Som eksempel på dette kan nevnes at Det 10de kirkelige Stiftsmøde i Bergens Stift 1883 har som et av emnene: Om Forholdet mellem Kirkens Bekjendelse og Guds Ord.[15]) Innlederen, sokneprest Winsnes, definerer dette forhold slik, i pakt med vanlig oppfatning: Guds ord i Skriften er den eneste rene og ufeilbare åpenbaring til salighet. Bekjennelsesskriftene er korte og klare, av Guds ord sammenfattede uttalelser om hva kirken har trodd og tror om sannheten til salighet. Derfor

kan de ikke sidestilles med eller overordnes Skriften. De er blitt antatt bare fordi de stemmer med Skriften. Om dette kan enhver forvisse seg.

Flere lekmenn nevnte i samtalen at de hadde, eller hadde hatt, vansker med et eller flere ledd i kirkens bekjennelse. Det ble advart mot at man trådte ut av kirken selv om man i enkelte, endog fundamentale ledd i bekjennelsen var i tvil om dens sannhet. En annen sak var det om «nogen vedblivende finder, at Bekjendelsen tager feil, om man vedvarende befinder sig i Opposition mod sit Kirkesamfund; da bør man træde ud.»[16])

I 1890-årene rykker spørsmålet om prestenes stilling til bekjennelsen igjen inn i sentrum for den kirkelige debatt. Alt i 1890 har et Kristiania-blad hevdet at det er påtrengende nødvendig å få presteeden forandret.[17]) Luthersk Kirketidende tar fatt på artikkelen. Det har i nevnte artikkel vært hevdet at det er atskillige prester «som i Stilhed bærer paa en Overbevisning som er i Strid med Presteeden». Vedkommende blad hevder selv at «de symbolske Bøger er et menneskeligt Verk med mange Modsigelser, og at der efter den nyere Bibelkritik heller ikke er mange som længere tør opretholde den gamle Sats om de gammeltestamentlige Skrifters absolute Guddommelighed».

Kirketidendet har ikke merket til noen slik vanske blant prestene. Man kan vel ikke likevel nekte at slike prester finnes. Men tallet på dem kan ikke være stort. «Men faa eller mange, vil deres Stilling være at beklage. De er, som Bladet bemærker, stillede i det vanskelige Dilemma: enten at forkynde som guddommelig Sandhed, hvad de selv er overbeviste om ikke er Sandhed, eller at maatte opgive Livsgjerning, Livsophold og Indflydelse i Samfundet og gaa ind i Uvirksomhed, Savn og Lidelse.»

Man kan da spørre om ikke presteeden av hensyn til disse prester bør forandres. Selvsagt må ethvert riktig hensyn tas til prestenes samvittighet. Men det er to hensyn som her må veie tyngre: Hensynet til menighetene og til hele kirkesamfunnet.

Menighetene har rettigheter som er eldre enn prestenes. Og menighetene lever på den evangelisk-lutherske tro. De leser Bibelen i det lys som faller fra bekjennelsen. Hva skal menighetene gjøre hvis de får en prest som fornekter kirkens tro? De kan jo i de fleste tilfelle ikke gå til noen annen enn sin egen prest når det gjelder forkynnelse, kirkelige handlinger eller sjelesorg.

Til dette kommer hensynet til hele kirkesamfunnet. Skal det fortsette å være et evangelisk-luthersk samfunn, må det bygge på reformasjonens evangelisk-lutherske bekjennelse. Fornyelsen av

kirken kan bare skje ved at prestene forpliktes til å forkynne Guds ord i overensstemmelse med kirkesamfunnets bekjennelse.

Kirketidendet hevder at kirkens bekjennelse nok ikke er uforanderlig. Men slik forandring kan det ikke overlates til de enkelte prester å foreta underhånden. Det må være hele kirkesamfunnets sak å foreta den. Og forandring kan bare skje ved at det blir gjort klart at bekjennelsen ikke lenger er rett uttrykk for Skriftens lære. For bekjennelsen er prinsipielt underordnet Skriftens lære. Det er klart at «alle kirkelige Bekjendelsesskrifter som Menneskeværk maa være underordnet selve de hellige Skrifter i Bibelen, og at et Kirkesamfund derfor altid maa forbeholde sig Retten til at staa kritisk overfor sine egne Bekjendelsesskrifter og erkjende sig forpligtet til at revidere dem, naar det behøves. Men denne Ret maa være forbeholdt Kirkesamfundet i dets Helhed. Det kan ikke tilstedes den enkelte Prest at reformere Bekjendelsen for sin Person og med Hensyn til sin egen Forkyndelse ved Hjelp af en Løshed i Presteedens Forpligtelser».

Når Kirketidendets redaktører ikke har merket noe til nøden blant prestene i denne sak, så kan det være som nevnte blad sier at disse har båret på sine vansker i stillhet. Men en må likevel undre seg noe over at Kirketidendes redaktører som alle var kjente kirkemenn (Blom, A. Hansen og Gustav Jensen) synes å mene at det hos de prester som hadde vansker m. h. t. bekjennelsen, dreide seg om rent vulgærrasjonalistisk fornektelse av sentrale trosledd eller endog om katolsk, reformert eller hedensk tankegang.

Den «Stilhed» som det tales om blir ihvertfall brutt på en måte som viser at Kirketidendet må ha undervurdert de vanskene som den teologiske utvikling har ført med seg m. h. t. prestenes stilling til presteeden. Riktignok kommer den litterære strid om dette spørsmål først til full utfoldelse fra 1897, men da også med en voldsomhet som viser at «Stilheden» neppe kan ha vært fullstendig i årene før. Biskop Heuch mener at den teologiske kursendring kan dateres til 1894. Han skriver nemlig i 1901: «I disse syv år (1894—1901) har de teologiske signaler, de toneangivende presters forkyndelse, det kirkelige livs farve forandret sig mere end i alle aar tilsammen fra 1850.»[18]) Men allerede i 1893 følges utviklingen av det tilsvarende forhold i Sverige med interesse også hos oss.[19]) Og J. H. H. Brochmann finner i en teologisk avhandling 1894 (Lov og Naade) grunn til å presisere sin stilling til bekjennelsen: «Med Hensyn til *Bekjendelsesskrifterne,* da sympatiserer jeg med den konservative Leir ved sidste Præstekonferanse i Stockholm og siger med denne: Lad os ikke skille os ved disse fem Perler, ikke afbryde Broen mel-

lem os og vor Fortid, ikke give os Udseende af Tilbagetog. At vor norske Kirke formelt ikke er bunden til alle de lutherske Bekjendelsesskrifter som den svenske, synes mig gjør intet til Sagen. Som Lutheranere maa vi dog tilsidst vedkjende os alle de lutherske Bekjendelsesskrifter. Men ligefuldt maa vi bygge videre. *Ikke tilbage, men fremad!* Dermed er udtalt det Værd, jeg tillægger Bekjendelseskrifterne, nemlig at være Sigte- og Mærkestene paa vor Udviklingsvei, men ikke Mure, der skulle forbyde vor Udvikling.»[20]) Den spenning i forholdet til bekjennelsen som disse ord gir uttrykk for, merkes også gjennom hele avhandlingen som etter forfatterens utsagn har vært under arbeid i hele 9 år.

I januar 1897 har Luthersk Kirketidende en artikkel om «Opløsningstilstanden i den lutherske Kirke.» Forfatteren kaller seg G. Som bevis for at oppløsningsprosessen er i gang nevnes først en artikkel i Morgenbladet fra noen år tidligere der en ung teolog nektet den kirkelige bekjennelses forpliktende betydning, «og det talende i saagodtsom hele den unge theologiske Generations Navn».[21]) Videre nevnes uttalelser i et kirkelig blad hvor den teologiske frihet er gjort gjeldende på en slik måte at det etter hans mening ikke blir noe tilbake av bekjennelsens forpliktende makt, ja hvor man direkte har vendt seg mot bekjennelsen selv og har brutt staven over et skrift som kirken fra de tidligste tider har anerkjent som bekjennelsesskrift. [22])

G. mener at det han har nevnt ikke er enestående tilfeller, men uttrykk for «hvad der rører sig i ikke ganske snævre Kredse af yngre Prester og Theologer». Og mens det før var slik at enkelte teologer ikke torde gå inn i kirkens tjeneste fordi de ikke helt delte dens bekjennelse på alle punkter, så synes det nå å være ikke ganske få «som har ment at kunne gaa ind i Kirkens Tjeneste, uagtet deres Stilling til Kirkens Bekjendelse maa siges at være overmaade tvilsom». Og han nevner de punkter hvor etter hans mening vanskene m. h. t. bekjennelsen lettest lar seg registrere: «Det vil visselig ikke være vanskelig at finde Prester for hvilke Spørgsmaalet om Treenigheden er et fuldstændig aabent Spørgsmaal, eller som med Hensyn til Daab og Nadvere nærer alt andet end lutherske Anskuelser, ialfald ingen med Bekjendelsen overensstemmende Overbevisning har, ja, som naar man vil henvise dem til den augsburgske Konfession, vil svare: Et 300 Aar gammelt, gulnet Dokument kan da ikke være bindende for os nu.» G. hevder at hans uttalelser ikke hviler på løse gjetninger, men på inntrykk gjennom samtaler han har hatt med teologer i og utenfor geistlig stilling. Artikkelen sto i det nummer av Luthersk Kirketidende

som var datert 23. januar 1897. Allerede 25. januar sender personellkapellan J. Riddervold fra Støren prestegård et kort men skarpt motlegg. (Inntatt i Luth. Kirket. nr. 6 s. å.) Han sier han tviler på G.'s kjennskap til de faktiske forhold. Selv kjenner han «en hel Række af dem, hvorom det her er Tale». Vel møtes mange unge prester med mistanke i menighetene, men han tror det skjer med urette, og han tilskriver slike artikler som G.s en stor del av skylden for slik uberettiget mistanke. G. svarer i bladets nr. 9. Han står ved hva han har sagt. Han har ikke ment at alle unge prester rammes av anklagen, men «ikke ganske snævre Kredse».

En annen innsender i samme nummer tar fatt på G. fra et annet standpunkt. G. har hevdet at kritikk av bekjennelsen må tåles. Innsenderen kan være enig i det G. har sagt om at en prest ikke offentlig må bære fram et budskap som er i strid med kirkens bekjennelse. Dette kan imidlertid hevdes på forskjellig vis og innsenderen har nok det han kunne innvende mot G.s måte å gjøre dette prinsipp gjeldende på. Men det han vil kritisere er noe annet, nemlig at G. har tatt fatt på en kritikk som er kommet til orde i «For Kirke og Kultur». «Hvor i al Verden skal Kritiken kunne faa komme tilorde, hvis det ikke skal kunne skje i et kirkeligt Blad?» Man kan ikke først støte en mann ut av kirken for at han skal få høve til å komme med kritikk, og så hevde at kirken må tillate kritikk av bekjennelsen innenfor kirken.

I 1897 kommer Thv. Klaveness for alvor inn i bildet i vår sammenheng. Året før har han kjempet ut en alvorlig dyst med biskop Heuch i den såkalte «Kristiansandske Lærestrid».[23]) Årsaken til denne strid var den før nevnte bok av J. H. H. Brochmann (da prest i Kristiansand): Lov og Naade. Biskopen hadde i denne boken funnet ting som han mente var vranglære. Klaveness hadde tatt Brochmanns parti i denne striden, først og fremst fordi han mente biskopen ikke hadde grepet hele saken rett an, men også fordi han hevdet at biskopen etter hans mening hadde gjort ortodoksiens læresystem til ett med rett lære etter Skrift og bekjennelse. Biskopen hevdet på sin side at Brochmann fornektet kristne «grunnkjennsgjerninger» f. eks. Kristi stedfortredende strafflidelse. Til det svarte Klaveness at satisfactio vicaria ikke kunne sies å være en grunnkjennsgjerning i kristendommen, men bare et ledd i en bestemt teologisk tolkning av grunnkjennsgjerningene, i dette høve den kjennsgjerning at Jesus Kristus har lidt døden.

Årsaken til at Klaveness tar opp spørsmålet om rekkevidden av prestenes bekjennelsesforpliktelse er en artikkel i Bergens Aftenblad for 2/11-1896. Denne artikkel tar opp til drøftelse to artikler i For

Kirke og Kulturs siste hefte.[24]) Bladet sier at det interessante ved Klaveness' angrep på biskop Heuch i striden om Brochmanns bok ikke bare er måten som hele debatten er ført på, men mest at Klaveness i Heuchs polemikk har «seet et Angreb paa den theologiske Videnskabelighed og den theologiske frie Tænkning». Det kan være mye rett i at forskningens frihet blir understreket, men man undrer seg over at Klaveness ikke med en stavelse har nevnt forholdet til kirkens bekjennelse i denne forbindelse. Prestene har jo da de trådte inn i tjenesten «sat sig en Grænse, og den heder den kirkelige Bekjendelse». «De har nemlig høitidelig udtalt sin Tilslutning til Kirkens Bekjendelse, bekjendt sig til den som Udtrykket for deres kristelige Erkjendelse og Overbevisning, og kun paa denne Forudsætning er det kirkelige Embede dem betroet. Kun fordi de har lovet i al sin Forkyndelse at følge Kirkens i Bekjendelsesskrifterne udtrykte Tro, har Kirken antaget dem som sine Prester. Som man derfor allerede af dette Forhold maa vente, at de ikke i sin Forskning vil komme til at bevæge sig udenfor Kirkens Tro og Bekjendelse eller finde, at den staar som en Hindring for Tankens Frihed, saa kan de paa den anden Side ikke andet end finde det i sin Orden, at den Kirke, til hvilken de ved sit Løfte er traadt i Kontraktsforhold, gjennom sit Tilsynsembede (Biskopen) og gjennem sine Lemmer (Lægfolket) paaser Kontrakten overholdt og øver Kontrol med Prestens Forkyndelse, at denne ikke kommer i Strid med Kontraktens Bestemmelser, det vil altsaa sige med den kirkelige Bekjendelse.» Dette forhold har Klaveness ikke tatt hensyn til. Han er tvertimot uenig i at slik kontroll øves. Klaveness har i sin artikkel i sitt blad talt om «fri Videnskabelighed paa Kristentroens Grund». Men hva mener han med «troens grunn»? Er det bekjennelsen? Eller hva? I første tilfelle er saken grei nok. Men da må man finne seg i kontroll. Mener han noe annet, så er friheten uten grenser. Men hva blir det da av den forpliktelse som prestene dog har tatt på seg m. h. t. bekjennelsen? Som menneske kan Klaveness kreve all den frihet han vil. Men hvis friheten kommer i veien for hans «overtagne Forpligtelser, faar han søge Rum for den udenfor og ikke i Embedet».

Den andre artikkelen i For Kirke og Kultur som nevnes, er Horns om Athanasianum. Er Klaveness uklar, så er Horn klar nok — i fornektelsen — hevder Bergens Aftenblads artikkel.

Tre dager etter kommer det et svar i avisen (Undertegnet sv.). Forfatteren av artikkelen bebreides for at han har gått til en avis med et angrep på et tidsskrift istedet for å gå til tidsskriftet selv med det han har å si. Dessuten prøver forfatteren i sitt angrep å

fange Klaveness-Horn ved sine mange: hvis-hvis. Man behøver vel ikke alltid nevne bekjennelsen for å bli godtatt. Bekjennelsen er vel ikke et «Nebukadnezarsbillede, som man nu skal falde ned og tilbede for. Det er Mangel på historisk Sands at kræve sligt. Jeg nedlægger Protest mod denne Brug af Gabestokken, denne Mistænkeliggjørelse, der vil dræbe al Bevægelighed indenfor den theologiske Videnskabelighed.»

Aftenbladets redaksjon svarer 7. november. Innsenderen (sv.) har ikke begrunnet sin protest. Bladet gjør merksam på hva Horn dog har uttalt om Athanasianum. Og slike uttalelser har lekfolket krav på å bli holdt underrettet om. «Vi kan ikke betragte Geistligheden som en særegen Stand, der skal være Bærer af en hemmelig Visdom.»

I det første nummer av For Kirke og Kultur 1897 tar Klaveness fatt på Bergens Aftenblads artikkel.[25]) Han hevder at det er en livssak for kirken at «teologiens ret til frit at undersøge kirkens lære blir hævdet». Oppfatter man bekjennelsesplikten for snevert, da går man denne teologiens rett for nær.

I en artikkel i Luthersk Kirketidende en tid etter presiserer Klaveness sitt standpunkt nærmere.[26]) Innsenderen i Bergens Aftenblad har brukt ordet «kontrakt» om bekjennelsesplikten .Denne formulering kan Klaveness ikke godta. Hvis nemlig presten var *kontraktmessig* bundet til bekjennelsesskriftene, da måtte et slikt forhold være tydelig markert i presteedens ordlyd. Men dette er nettopp ikke tilfelle, sier Klaveness. Ja, han mener at eden i grunnen er for rommelig idet den jo bare forplikter presten til å forkynne det som i disse skrifter kan kalles «guddommelig lære». Når det gjelder de sær-lutherske symboler kan vel heller ikke bekjennelsesplikten gå lenger. «... hvad de lutherske Bekjendelsesskrifter angaar, tror jeg ikke, der hverken kan eller bør være Tale om at paalægge Presten anden Forpligtelse end samvittighedsfuld Troskap mot deres Hovedsandheder og Grundtanker.»

Klaveness mener at de fleste prester tolker sin egen forpliktelse slik. Han nevner i denne forbindelse uttalelser som falt på siste Stiftsmøde i Kristiania (23. mars og følgende dage samme år) der flere talere hadde hevdet at man måtte gjøre et skille innenfor bekjennelsesskriftenes innhold mellom bokstav og ånd, mellom tidsbestemte uttrykk og eviggyldige sannheter. Men det er jo ikke mulig å trekke opp en linje man kan gå etter når man skal skille slik. Derfor vil Klaveness ha en helt klar bestemmelse om bekjennelsesplikten, og det på en slik måte at man kan ta det bokstavelig, ord til annet som det står.

Hva en slik bekjennelse skulle gå ut på, definerer han selv slik: I en kristen menighet skal det forkynnes kristendom. Og den kristne grunnbekjennelse er dåpsbekjennelsen. Det en prest må love, er å forkynne kristentroen etter Apostolikum i overensstemmelse med Skriften og i tilslutning til de lutherske bekjennelsesskrifter. Med dette syn mener Klaveness at han verger kirken på to fronter: «Mit Standpunkt har altid været og vil altid blive: *Fri Videnskabelighed paa Kristentroens Grund.* Ligesaa bestemt som jeg her har forsvaret det første Led i denne Sammensætning mod Forsøg paa at holde Presterne indsnøret i en forældet Dogmatiks Tvangstrøie, ligesaa bestemt vil jeg forsvare det sidste Led mod ethvert Forsøg paa at skaffe Rationalismen Borgerret i vor Kirke.»

Striden om prestenes bekjennelsesplikt kom til å prege kirkelivet hele året 1897. Utenom den litterære feide (særlig i Luthersk Kirketidende og For Kirke og Kultur) som vi alt har skissert begynnelsen av, kommer spørsmålet opp på flere kirkelige møter i løpet av dette året. Vi nevner Kristiania 14de Stiftsmøde i mars og Tredie Stiftsprestemøde i Kristiansand i august (holdt i Stavanger).

I utlysningen av Stiftsmøde for Kristiania Stift angis disse emnene: 1. «Om borgerlig Egteskabsstiftelse.» 2. «Menighedsarbeide.» (I begge tilfelle er det angitt hvem som kommer til å holde innledningsforedraget.) 3. Enten: De kirkelige Bekjendelsesskrifters betydning for Menighedslivet, eller: Foredrag af sokneprest Klaveness over Nadveren.[27])

Utlysningen finnes i Luthersk Kirketidende for 27/2-1897. Da møtet tar til 23. mars, viser det seg at det blir det første av de to emner under punkt 3 som skal behandles. Det kan se ut som om man en måned tidligere ikke har hatt noen foredragsholder til å ta på seg dette emne siden det ikke er oppgitt noe navn på dette punkt. Den som tok på seg å innlede emnet var sokneprest Jul. Gjør.[28])

Det som særlig interesserer i vår sammenheng er det avsnittet av dette foredrag hvor presteeden blir behandlet. Gjør hevder her et syn som prøver å finne en middelvei mellom en bokstavelig forpliktelse på bekjennelsens ordlyd og det syn som Klaveness har hevdet i sine innlegg i For Kirke og Kultur.

Kirkens bekjennelsesskrifter må ikke sees som en lovbok som på ytre måte regulerer kirkelivet. Den er mer å likne med en lov «skrevet i Kirkesamfundets Hjerte, som aandelig, med indre Nødvendighed leder og bestemmer den hele Organismes Liv.» Det er bekjennelsen som gir kirkesamfunnet dets karakter og preg. Har bekjennelsen ikke mer denne bestemmende makt, da er samfunnet

blitt utro mot seg selv. Troskapen mot bekjennelsen prøves særlig i to forhold, nemlig i prestenes forkynnelse og skolens undervisning.

Prestenes forpliktelse er uttrykt i presteeden. Men burde ikke denne forpliktelse skje i større rommelighet, hvor større lærefrihet ble innrømmet? Innlederen mener at det ikke ville være rett. Det ligger i sakens natur slik han har prøvd å legge den fram. Han har i innledningen til sitt foredrag vist at f. eks. reformasjonstidens symboler er vokst fram med en livets nødvendighet. De er ikke blitt til som frukt av teologisk tenkning eller vitenskapelig gransking, men er runnet av samvittighetenes kamp og nød, av livets ildprøve. Derfor er de uttrykk for «Livssandheder», som en kirke ikke kan oppgi uten å oppgi seg selv. «Spørger man derfor videre, hvorledes Forpligtelsen nærmere er at forstaa, svarer vi: Kirken forpligter sine Tjenere paa dens Bekjendelsesskrifter, *forsaavidt de indeholder og udtaler dens Livssandheder.*» Vil noen spørre hva som så er livssannhet i bekjennelsen og hva ikke, så kan dette skille umulig dras på en juridisk nøyaktig måte. Bekjennelsen er jo ikke utvortes lovbok, men uttrykk for kirkens trosliv. Juridisk betraktning her fører bare til formalisme. Den levende kirke må selv føle hva som er livssannhet og hva som ikke er det. Det som var livssak for reformatorene, er det også for oss. Her nevner innlederen rettferdiggjørelsen av troen uten lovens gjerninger som det sentrale midtpunkt, videre Kristi guddom på den ene side og kirken som de troendes forsamling med nådemidlene på den andre siden. Dette er fremdeles «Hjertebladet» i vårt kirkesamfunns tro. Om noen rører ved dette for å forandre det etter nyere tiders smak, føles det som man rører ved livsrøttene i kirken.

En begrensning må nevnes: Den formelle side ved bekjennelsen. Selve livssannhetene er jo ikke fra reformasjonstiden, men formen, klædningen, har funnet sitt uttrykk i bekjennelsesskriftene. Den bærer da også preg av sin tid. Ikke bare rent språklig, stilistisk, bærer symbolene tidsbestemt preg. Det gjelder også selve tankeformen. Et begrep kan jo skifte innhold med tiden. «Saaledes kan der ganske vist være mangt og meget, ikke blot i de oldkirkelige Bekjendelsesskrifter, men ogsaa i dem som skriver sig fra Reformationstiden, om hvilket man maa sige: saaledes udtrykte man dengang den Sandhed, nu tilfredsstiller ikke det Udtrykk længere. Det almindelige Aandsliv har imens gjort sine Fremskridt, og man udtrykker det heller saa eller saa. Men Livssandheden selv staar fast, uanfektet, mens Formere veksler. Selvfølgelig er det paa den blivende Sandhed i Bekjendelsen og ikke paa den vekslende Form, at Kirken forpligter sine Tjenere. Kun paa denne Maade kan

Kirken beholde historisk tilblevne Skrifter som blivende Bekjendelsesskrifter.»

Det er slik man må forstå prestens læreforpliktelse. Men er det likevel ikke urettferdig? Innlederen mener at det ikke er tilfelle. Bekjennelsen er uttrykk for en livssannhet, og kirken må ha rett til å leve og være det den er. Og dernest: Ingen tvinges inn i kirkens tjeneste. Kirken forutsetter at den som ønsker å tjene den, deler dens tro. En kirkens sønn kjenner ikke tvang i forpliktelsen, men finner sin frihet i den. For det er innenfor forpliktelsen full frihet for individuell forskjellighet, for forskjellig betoning av de enkelte sider av troslivet. Men den som har endret sine anskuelser etter at han gikk i kirkens tjeneste, han må selvsagt få vanskeligheter og kjenne forpliktelsen som et åk. Han vil vel også kjenne det rettest å tre ut av tjenesten. Og kirken må ihvertfall skride inn i slike tilfeller. Den må verge sin tro. Ansvaret i denne forbindelse hviler på tilsynsembetet, men det er en vanskelig oppgave det her dreier seg med, og dobbelt vanskelig under de statskirkelige forhold vi har.

I den tidsskriftsfeide som fulgte etter stiftsmøtets debatt, viser det seg at Klaveness ikke fikk det medhold for sitt syn som han mente han hadde krav på etter det som var sagt på møtet. Prost Schiørn som Klaveness hadde tatt til inntekt for sitt syn,[29]) hevder at han slett ikke har hevdet det Klaveness søker å gi inntrykk av. Han hevder at saken som symbolene vil ha fram, ikke lar seg endre, men selve uttrykksmåten er farget av tilblivelsestiden. Derfor har Klaveness ikke rett når han vil ha det til at presten bare er bundet til det han selv finner som sannhet i bekjennelsen. Klaveness bør vite hva en symbolsk bok er: Det er en bok om hvilken kirken sier: «Denne Bog indeholder en korrekt Fremstilling af den guddommelige Lære.» Dessuten bør Klaveness i tilfelle trekke konsekvensen av sin tolkning av presteedens ordlyd og kreve rett til samme distinksjon m. h. t. Skriften som han gjør m. h. t. bekjennelsen. For eden omtaler Skrift og bekjennelse i samme åndedrett og under samme relative pronomen!

Klaveness svarer Schiørn og holder fast på sin påstand om at han ikke har sagt annet enn hva f. eks. Schiørn har sagt. Og Schiørn kommer jo heller ikke etter hans mening fra å måtte skyte seg inn under den enkelte samvittighets dom i saken når det gjelder å gjøre skilnad på form og innhold, bokstav og ånd. Men samvittigheten har da vel ikke mistet ganske sin makt? Likevel mener Klaveness at en klarere formulering av hva bundetheten egentlig dreier seg om, vil være mulig. Han nevner igjen Apostolikum som det som må være det læregrunnlag som ingen må kunne gå ut over. Fra Tysk-

land bør man høste lærdom i denne sak. Der er prestene formelt bundet til hele Konkordieboken, men likevel makter ikke kirken der å holde seg fra livet endog slike prester som nekter Kristi oppstandelse! «Tænke sig til: saa digert et Gjærde, og saa lukker det ingen ude!» Grunnen er grei nok: Man gjør skilnad mellom ånd og bokstav, men setter ingen grense som er så klar at den kan gis rettslig gyldighet.

Klaveness får medhold bl. a. av seminariebestyrer Fasting[30]) som gir uttrykk for en kjensle av lettelse over at denne saken endelig er tatt fram til offentlig drøftelse. Tausheten er brutt, en taushet som har vært hårdnakket. De som nærmest var kalt til å tre fram, har ikke vært til å lokke frem fra sine forskansninger tross alle utesknинger. Men nå ser det ut til at det skal bli alvor. Bekjennelsesskriftene har vel ikke bundet noen synderlig i hans lære, men likevel har det måttet virke demoraliserende at man var bundet til skrifter som på forhånd bestemte hva resultat man skulle komme til. Det måtte føre til troløshet, nemlig «mod det Fremskridt i kirkelig Opfatning, som maa være Udviklingens Maal». Fasting gir ellers uttrykk for at han deler det syn Klaveness hevder, og mener at dette ikke skiller seg vesentlig fra hva prestene J. Gjør og Schiørn har hevdet.

Hvor hurtig utviklingen foregår i disse årene får en et inntrykk av når en leser om de tre prestemøter for Kristiansand Stift som biskop Heuch har fått i stand.

På det første som ble holdt i Kristiansand i november 1893 ble det holdt et foredrag om «Den begyndende indifferentistiske og rationaliserende Retning inden Theologernes Kreds og Bekjendelsens Betydning som Norm for Prestens Forkyndelse».[31]) Innledere var prestene Gunnerson og Selmer. Begge innlederne gir m. h .t. bekjennelsen uttrykk for at presten er bundet til den. Men dette betyr ikke at man vil ha «Trældom under Bekjendelsen, ingen Bundethet til dens periferiske Bestemmelser, men fuld Overensstemmelse med dens Troessubstans,» som den ene innlederen uttrykker det. Av rent praktiske grunner ble det ikke noen debatt om dette emne. Men av referatet fra møtet har man ikke inntrykk av at det rår noen uenighet blant deltakerne om de hovedlinjer forkynnelsen må følge.

Det andre stiftsprestemøtet ble holdt i Arendal 1895.[32]) Her synes ikke samstemmigheten å ha vært absolutt. Et av emnene berører bekjennelsesplikten for ett lærepunkts vedkommende, nemlig kateket Mohrs foredrag «Om de moderne, særlig den ritschelske Forsoningstheori og dennes Forhold til vor Kirkes Bekjendelse».

Innlederen hevder at den gammellutherske lære om forsoningen gir et rett uttrykk for Skriftens lære i samklang med bekjennelsens syn.

De fleste av deltakerne i debatten etter foredraget uttalte sin tilslutning til dets synsmåter, men fra «enkelt Hold» ble det hevdet at man også hadde noe å lære av de nyere forsøk på å tilrettelegge seg Skriftens lære om forsoningen.[33]) Alt nytt var jo ikke rasjonalisme. Og kjennsgjerningene var jo likevel de samme tross skiftende teorier. De gamle teorier trengte både beriktigelse og supplement, og det var dette de nyere teorier ville bringe. Den juridiske betraktningsmåte i de gamle systemer hadde ikke rot i Skriften. Den hvilte på skolastisk tenkning, mens Skriftens utsagn om forsoningen var «rent mystiske». Mot dette ble det hevdet at de nyere forsoningsteorier ikke bare var nye teorier om et gammelt faktum, men «var et helt nytt Faktum». Derfor var de vel skikket til å ramme evangelisk kristendom i hjertet. De førte med indre nødvendighet til fornektelse av verdens forsoning og av frelsens og Kristi guddoms realitet. «Vi var som Prester i den lutherske Kirke ved Ed forpliktede at forkynde den lutherske Lære om Forsoningen».

Debatten synes også å ha virket inn på det foredraget biskop Heuch holdt dagen etter om «Frelseskjendsgjerningerne og Systemet». Biskopens grunnsyn kommer fram alt i innledningen til foredraget: Kristendommen er ikke en lære om hvordan vi skal frelse oss selv, men forkynnelse av de gjerninger Gud har gjort til vår frelse. Derfor lar kristendommen seg ikke forme i et system av læresetninger, men i et system av kjennsgjerninger. Kristus er ikke kommet for å bringe en ny lære, men for å gjøre en gjerning ingen annen kan gjøre — verdensforsoningen. Frelsens kjennsgjerninger danner et sammenhengende hele hvor intet kan utelates. Men sentrum er forsoningen. Her er selve grunnkjennsgjerningen. Og ut fra denne kjennsgjerning må alt annet forstås, enten som forutsetning eller følgesetning. Derfor må troen fordre at den teologiske tenkning ikke rokker ved troens og Skriftens kjennsgjerninger. Teologien skal påvise sammenhengen mellom de forskjellige frelseskjennsgjerninger og angi deres praktiske betydning for livet. Begrunnnelsen av frelsens kjennsgjerninger kan bli forskjellig bare selve kjennsgjerningen får stå urokket. Man trenger så visst ikke bekjempe noen nye teori dersom man ikke frykter at denne til sist kommer til å uthule og utvanne troens innhold. Men en slik frykt er det grunn til å nære når det gjelder de nye forsoningsteorier.

Mot biskopens foredrag ble det innvendt at han ikke tilstrekkelig hadde gjort klart at også Kristi lære bringer noe nytt. Videre at

teologien måtte kunne ta del i kritisk vitenskapelig arbeid uten at kjennsgjerningene derfor behøvde å bli anfektet.

Langt mer frimodig kommer likevel kritikken til orde på det tredje stiftsprestemøte som Heuch står for — i Stavanger 1897 om høsten.[34]) Her gir også de fleste emnene god anledning til å drøfte forholdet til kirkens bekjennelse.

Allerede biskopens eget foredrag på møtet fikk bølgene til å gå høyt. Emnet var dette: «Er *troende* Theologi mulig som «fri» Videnskab?»[35]) Det har tydelig adresse til en artikkel av Klaveness i For Kirke og Kultur i begynnelsen av året: «Fri videnskabelighed paa kristentroens grund.»[36]) Og biskopen er som vanlig sterkt polemisk i sin form. Kort kan hans synsmåter skisseres slik: Teologien er ikke fri i samme forstand som annen vitenskap. Den hviler på visse grunnkjennsgjerninger som ikke lar seg bevise på vanlig vitenskapelig måte, men som teologien likevel må anse som sikre. Troens visshet oppleves gjennom samvittighetens overbevisning om Guds ords sannhet. Men likevel arbeider teologien fullt vitenskapelig. Den har selv satt sine grenser, og de grunner seg på teologiens eget vesen. Men innenfor disse grenser har teologien full frihet. Den etterforsker åpenbaringens indre sammenheng. Og den gir rom for kritikk, f. eks. av tidligere tiders formuleringer. For slike formuleringer har ofte gitt ut for bindende lære slike ting som slett ikke har noen betydning for troen.

Foredraget vakte «ikke ringe Modsigelse». Det er tydeligvis ikke bare «fra enkelt Hold» innvendingene kommer. Det ble fremholdt at man måtte la tanken arbeide fritt, for tanken var også fra Gud. «Den i Indledningsforedraget anbefalede Vei vilde hindre al Udvikling, ja føre lige ind i Obscurantismen.»[37]) De deler av kristendommen som lå innenfor fenomenenes verden måtte vitenskapen ha rett til å arbeide med helt fritt. Det som lå dypere, kunne vitenskapen ikke nå. Kunne det f. eks. med vitenskapelig sikkerhet bevises at oppstandelsen ikke hadde funnet sted, så ville man ikke kunne tro på oppstandelsen.

Så langt som til dette siste gikk vel ikke de fleste. Man synes å merke at de synsmåter Klaveness har gått inn for i sine artikler, preger de fleste av de innvendinger som føres i marken mot Heuch. Om selve presteeden blir det debatt i samband med prost Schjelderups foredrag: Presteedens Omfang og Betydning for Prestens Gjerning.[38]) Det følger i hovedtrekkene det som er lagt fram om denne sak av den store kirkekommisjon en mannsalder tidligere. Med tilslutning siteres det avsnitt som behandler forholdet mellom Skrift og bekjennelse og kirkens rett til å kreve eden avlagt nettopp

på grunnlag av bekjennelsesskriftene. Innlederens konklusjon av det kirkekommisjonen har lagt fram, er denne: «Efter saadan Udtalelse fra det mest kompetente Hold kan jeg ikke forstaa det anderledes end, at Presten er ved sin Presteed *bunden* — og det baade moralsk og juridisk — *til Kirkens Bekjendelsesskrifter.*» Men er dette tilfelle, må det syn som Klaveness har gjort seg til talsmann for, være feil. For han mener jo at presten ikke er bundet til annet enn det som etter hans personlige mening er det evig gyldige og sanne i disse skrifter. Men da er det jo også klart hvordan Klaveness kan mene at presteeden i grunnen er for rommelig. Men i virkeligheten er forholdet helt motsatt av det Klaveness hevder. Den enkelte prest er bundet til det som kirken har funnet som guddommelig lære, og dette er nettopp nedlagt i kirkens bekjennelse. Kan hende vil en mann som Klaveness kjenne seg forpliktet til å nedlegge sitt embete om han vet seg i strid med bekjennelsens grunntanker. Men en annen vil ikke kjenne seg forpliktet til det om han er i samme situasjon. Og hvorledes «kan overhovedet nogen faa ond Samvittighed ligeoverfor en Presteed, som jo selve Samvittigheden er sat til Mester over, at den efter sin egen Afgjørelse kan bestemme over dens Indhold?» En tolkning av presteeden som fører til slike resultater, har dømt seg selv. Det er fordi kirken vet sannheten uttrykt i sin bekjennelse, at den forplikter sine tjenere på den. Her kan ikke presten velge og vrake. Her er han bundet og har ingen frihet. Bekjennelsen er det hegn som ingen har lov til å gå utenom. «Og *ikke paa noget Punkt* har han Ret til at bryte Hegnet ned; han er i *al* sin Forkyndelse bunden til det, som i Bekjendelsesskriftene er fastslaaet som Kirkens Tro og Lære.» Men om en prest likevel skulle komme i tvil om sannheten av det som kirken hadde lagt ned i sin bekjennelse, hva så?

Innlederen skiller mellom to muligheter: Dersom uoverensstemmelsen skulle gjelde det som man hadde kalt kirkens «livssannheter», da måtte man ta konsekvensene og gå av.

Men dersom man bare dissenterte i det som hørte formen og uttrykksmåten til, da stilte saken seg selvsagt annerledes. Men selv da hører drøftelsen av disse ting ikke inn under forkynnelsen. For der er man ihvertfall bundet. «Ikke i Forkyndelsen af Guds Ord, men i kirkelige Blade og i Diskussionsmøder ... hører saadant hjemme og har Ret til at komme frem.»

I debatten viste det seg at flere deltakere gikk imot foredragsholderens syn. Noen hevdet omlag det vi før har sett Klaveness hevde, nemlig at presteeden bare forpliktet på det enhver fant som guddommelig lære i bekjennelsen. Andre gikk lenger idet de hevdet

at den teologiske forskning vel skulle hedre bekjennelsen som uttrykk for fedrenes tro, men «dog kun frygte og elske, hvad der for Videnskaben var Sandhed». Guds ord og bekjennelsen var ikke identiske størrelser. Bekjennelsen måtte springe ut av den tro som til enhver tid levde i kirken. Slik hevdet de at innledningen til Konkordieformelen var å forstå når den kalte bekjennelsesskriftene erklæringer om hvordan Skriften ble tolket. Fra motsatt hold ble det i tilslutning til innledningsforedraget hevdet at da det her dreier seg om edsavleggelse, kommer det an på ordlyden. Man kan ikke skalte og valte med symbolene som man vil. Og ingen er nødt til å ta forpliktelsen på seg. «Kirken bandt sine Tjeneres Forkyndelse til Bekjendelsens Norm, for at den ikke selv skulde blive bunden i Tjenernes Vilkaarlighed.» Vel var det vanskelig for kirken å øve virkelig læretukt. Prestene var bundet til *læren* i symbolene, ikke til det i skrift eller bekjennelse som slett ikke er lære i det hele. Innenfor læren har man ikke rett til å skille mellom sentralt og periferi. Eden gjelder læren om sådan.

Det synes nå altså å ha dannet seg tre meningsgrupper blant prestene m. h. t. forståelsen av presteedens omfang:

1. De som hevdet at den forpliktet på bekjennelsens lære, ord for ord.

2. De som mente man burde skille mellom perifert og sentralt innenfor bekjennelsen.

3. De som så bekjennelsesskriftene utelukkende som vitnesbyrd om andre tiders tolkning av åpenbaringen og mente at hver tid trengte en ny formulering i samsvar med teologiens og den alminnelige vitenskaps framskritt.

Ennå en gang kommer presteeden opp til drøftelse i en større krets av prester dette året, nemlig på høstkurset for prester som ble holdt i Kristiania i oktober. Omlag 220 prester fra hele landet var møtt fram. Her holdt Klaveness foredrag om presteeden.[40]) Det bringer vel ikke så mye nytt i forhold til det han før har skrevet om saken, men hans standpunkt markeres tydeligere. Klaveness holder fast på sin tolkning av eden. Den gjelder bare «den guddommelige lære» innenfor bekjennelsesskriftene. Bare presten selv kan avgjøre hva dette begrep dekker. Og det skal han gjøre etter samvittighetsfull gransking. Vil man ikke gå med på dette, da må bekjennelsens ordlyd legges til grunn. Men da betyr eden: intet mer og intet mindre enn det bekjennelsen har uttalt. Men denne vei er åpenbart ikke farbar. For det finnes jo i bekjennelsen ting som ikke lenger er aktuelle. Og det gis andre ting som er i høy grad aktuelle, men som bekjennelsen naturlig nok ikke har uttalt seg

om fordi den er preget av sin tids problemstillinger. Men kirken må skride frem i erkjennelse. Den kan ikke bare «drive paa at staa» som Vinje ville ha uttrykt seg. Men hvordan skal kirken kunne gå fremover, hvis den ikke skal kunne røre seg utenfor de gamle formler?

De gamle symboler er ikke lenger uttrykk for levende erkjennelse i norsk kristendom. Tiden har ført det med seg. Merkestenene i den utvikling som har foregått siden reformasjonen, er disse: Religionsstridene, konkordieboken, den ortodokse dogmatikk, Pontoppidans Forklaring. Og gjennom den siste er «vore norske menigheder blevet fyldt med et religiøst stof som ligger langt borte fra den augsburgske bekjendelse. De alt opslugende hovedmomenter er de skarpt juridisk formede forsonings- og retfærdiggjørelsesdogmer og den dertil knyttede saliggjørelsens orden.» Om disse ting har Augustana bare antydninger eller rommelige bestemmelser. Klaveness hevder at når det tales om bekjennelsestroskap, så er det troskap mot en bestemt teologisk anskuelse man mener, nemlig «troskab mod det dogmatiske system, som ikke findes i vore bekjendelsesskrifter men som ved prædiken, skoleundervisning og andagtsbøger er prændet ind i vore menigheder».

Resultatet av dette er at man ikke tør binde forkynnelsen til bekjennelsens bokstav. Man har begynt å skille mellom vesentlig og uvesentlig innen bekjennelsens ordlyd. Men dermed er man like langt. Hverken biskoper eller domstoler kan dømme her. Den ene ville dømme slik, den annen annerledes. Og til det kommer at slike avgjørelser ved andres autoritet ville bryte med reformasjonens dypeste motiv — «det religiøse jegs emansipasjon fra alt hierarki».

Derfor kommer en ikke lenger enn at hver prest må svare for seg selv. Juridisk betyr det ikke noe, men moralsk betyr det meget. En slik samvittighetsforpliktelse har virket sterkt til å holde forkynnelsen «indenfor grænsen af det kristelige, bevare den kirkelige tradition og holde løse indfald og døgnmeninger borte». Blir presteeden avskaffet, bør ordinasjonsløftet gis en form som mer likner presteedens. Men det må stå klart at presten hverken lover å holde sin forkynnelse innenfor «bekjendelsesskrifternes læreformler; ei heller indenfor det de kirkelige autoriteter anser for væsentlig i bekjendelseskrifterne». For Skriften er klar nok basis for forkynnelsen. Den kirkelige tradisjon har nok sin verdi. Ikke slik at den er ufeilbarlig og ikke må både korrigeres og suppleres. «Men kjernen i den er den evige sandhed som Gud ved Kristus har sat ind i slegten». Og denne tradisjons merkestener er bekjendelsesskriftene. De markerer de store hovedpunkter i utviklingen, viser hvor den

kirkelige tradisjons strøm flyter. Et slikt syn på bekjennelsen er luthersk nok. Det har f. eks. Konkordieboken for seg. Det sier jo at de kirkelige symboler er «kun vidnesbyrd og erklæringer om troen, hvorledes til enhver tid den hellige skrift med hensyn til omtvistede artikler i Guds kirke er blevet forstaat og udlagt *af de da levende* og den mod samme stridende lære er blevet forkastet og fordømt».

Presteeden kan altså ikke sees som en kontrakt med forpliktelse på bokstaven, sier Klaveness. Et rettere syn er det når man vil skille mellom vesentlig og uvesentlig. Men heller ikke dette fører fram. Nei, saken kan ikke løses annerledes enn at presten selv må forvisse seg om hva som er guddommelig lære. «Han maa være personlig forvisset om at bibelen giver en i det hele troværdig fremstilling af frelsen i Kristus og at vore bekjendelsesskrifter er produkter af den sunde kirkelige udvikling.» Han må m. a. o. være sikker på den lutherske reformasjons berettigelse. Ellers kan han ikke med god samvittighet være prest i en luthersk kirke.

På denne grunn må presten ha rett til fri forskning. Man har sagt at om han kom til resultater som var i strid med bekjennelsen, så kunne han jo bare gå av. Men det er en alvorlig sak. Hvem tør forske fritt når han risikerer sitt embete på det? Det gjelder mer enn levebrødet, det gjelder selve kallet. Er den kirke man tilhører, den eneste hvor man kjenner seg hjemme, «da er det bittert som døden at maatte nedlægge sit embede. Det er døden. Da lægger en heller voldsom haand paa sit indre menneske og dræber sin forskertrang — så godt som en kan da.» Presten må få kjenne seg som barn i sin kirke, ikke som trell. Men i friheten må det være pietet. Kommer man dit hen at man ikke lenger kan omgås pietetsfullt med bekjennelsen, da må man gå. «Det er absolutt utilstedeligt at en prest polemisk angriber sin kirke.»

Klaveness er klar over at hans standpunkt ikke er tilfredsstillende. Men han sier han er ikke kommet lenger. Frihet må det være i kirken, men ikke en frihet som går utenom det spesifikt kristelige. Og dette er markert ved de store guddommelige innsatser i historien: Guds sønns menneskevorden, Kristi oppstandelse f. eks. Men Nicenums uttrykk om Faderens forhold til Sønnen, eller den lutherske nattverdlære er menneskelige forsøk på å legge saken til rette for tanken. Her må man kunne dissentere uten at det berører selve kristenforholdet. Vel er det ikke likegyldig hvordan man tenker disse ting, men heller ikke avgjørende for ens kristendom.

Om kirken ikke innser dette, vil den komme til å svinge mellom

trangbrystet dogmatisme og en rasjonalisme som prisgir all kristen tro. Den stilling kirken er kommet i, er uhyggelig og farlig. «Den kommer aldrig ud af denne stilling, før den gaar ind paa at der er en himmelvid forskjel mellem den trosbekjendelse som opregner de guddommelige indsatser, frelseskjendsgjerningerne som alle kristne tror paa, og de bekjendelser som udtrykker de forskjellige kirketiders teologiske erkjendelse. Naar man har faat øie for denne forskjel, vil man nok forme presteeden eller ordinationsløftet anderledes end nu.»

Med dette ebber striden om presteeden ut. Men ro blir det altså ikke omkring spørsmålet. Striden går inn i en ny fase med Heuchs: Mod Strømmen og Svar.

Hvor langt kan en si at problemene ble klarlagt ved den debatt som i det foregående er gitt et riss av, og hvor ligger årsaken til at det enda ikke kunne ventes saklig ro omkring problemet bekjennelsesplikt i kirken?

Man kan slå fast at det ved utgangen av denne fase av striden står fast at bekjennelsesskriftene er underordnet norm i forhold til Skriften. Men det er jo p. d. a. s. ikke annet enn disse skrifter selv har sagt om saken.

Det synes videre å rå nokså stor samstemthet innenfor kirken om at forpliktelsen ikke gjelder den tidsbestemte form i bekjennelsesskriftene, hverken ordene eller begrepsapparatet.

Men så skilles meningene som vi har sett:

En liberal tankegang hevder retten for presten til å operere relativt fritt m. h. t. bekjennelsens saklige mening, bare bundet av den enkeltes samvittighet.

Den konservative fløy mener at bekjennelsen er saklig bindende fordi den saklig gir uttrykk for det bibelske budskap.

En liberal innstilling til problemene gir seg uttrykk i en berettiget kritikk mot konservativ teologi og forkynnelse fordi den har falt for fristelsen til å identifisere en bestemt teologisk formulering med den rette lære etter Skrift og bekjennelse. Men den har selv ikke kunnet vise til noen norm som kan gi forkynnelsen et fast holdepunkt. Derfor ville lett den subjektive fromhet komme i stedet for åpenbaringen som kilde for forkynnelsen.

Heuch taler om et «system» av kjennsgjerninger. Med det mener han at det er en sammenheng mellom de forskjellige trosledd som ikke kan brytes uten at det skjer skade. Nå ble vel dette «system» ofte gjort til et system av læresetninger som skulle antas som en slags lærelov. Men slik har Heuch ihvertfall ikke i prinsippet sett saken. I stedet for «system» ville man treffe hans mening bedre

ved å tale om at det er organisk sammenheng innenfor åpenbaringen. Og da rammer ikke talen om «sentrum» og «periferi» innenfor bekjennelsesskriftene slik ordene har vært brukt helt opp til dagens debatt om samme sak. Man ville heller tale om at det er et «hjerte» i bekjennelsen og så andre organer som må sees i forhold til hjertet.

Dette «hjerte» er etter luthersk forståelse rettferdiggjørelsen av tro alene. Holder man fast på dette, vil man lettere innse at de andre ledd i troen får sin plass ut fra sitt forhold til denne hovedsak.

Holder man fast på det lutherske «sola fide» og «sola scriptura» (nb! slik Luther og bekjennelsesskriftene selv vil ha disse ting forstått) da vil man innse at hvert ledd i bekjennelsen taler om en sak som ikke kan fornektes uten fare for troens liv i kirken.

NOTER

1) Danmark og Norges Kirkeritual. Kbh. 1685. s. 379 ff.
2) Luthersk Kirketidende (LK). 5. Række. 22. Bind. s. 56 ff.
3) Motiveret Forslag til Forandringer i Kirkeritualet. s. 12 ff.
4) I bind s. 2 f.
5) LK. Anførte bind s. 57.
6) Motiveret forslag s. 57 f.
7) Danmarks love 1685—1949. Kbh. 1950. s. 3.
8) Motiveret Forslag, s. 34 f.
9) LK. Anførte bind, s. 57 (sammenl. Motiveret Forslag, bilag s. 146 f.)
10) Motiveret Forslag, s. 86.
11) Sitert etter Alterbog for den Norske Kirke, Kristiania 1893.
12) Gulbrandsen: Nattverden i Norsk Kirkeliv, s. 247 ff.
13) Se om dette Anders Skrondal: Kristendom og Fritenking i Norv. Sacra 1940, s. 10 ff.
14) LK. 4. Række. 7. Bind. s. 1 ff.
15) LK. 4. Række. 14. Bind. s. 218 ff.
16) Ibid. s. 242.
17) LK. 5. Række. 8. Bind. s. 209 ff.
18) Artikkel om Gisle Johnson i Nordmænd i det 19de Aarhundrede, II s. 73.
19) LK. 5. Række. 14. Bind. s. 278.
20) J. H. Brochmann: Lov og Naade, Chr.ania 1894, s. 274.
21) LK. 5. Række. 21. Bind. s. 49 ff.
22) Sikter til For Kirke og Kultur og særlig til en artikkel av F. B. Horn hvor denne angriper det athanasianske symbols uttrykk om treenigheten. (For Kirke og Kultur (KoK) 1896, s. 493 ff.
23) Se om denne LK og KoK 1896 (2. halvår).
24) KoK 1896, s. 451 ff. og 493 ff.
25) KoK 1897, s. 20 ff.
26) LK. 5. Række. 21. Bind. s. 216 ff.
27) Ibid. s. 143.
28) Ibid. s. 227 ff.
29) Ibid. s. 268.
30) Ibid. s. 329 ff.
31) LK. 5. Række. 15. Bind. s. 53 ff.
32) LK. 5. Række. 19. Bind. s. 33, 55, 72.
33) Ibid. s. 34.
34) LK. 5. Række. 23. Bind. (se særlig referatene s. 201 og 230.)
35) Ibid s. 210 ff.
36) KoK 1897. s. 25 ff.
37) LK. Anførte bind. s. 223.
38) Ibid. s. 313 ff.
39) Ibid. s. 330 ff.
40) KoK 1899, s. 265 ff.

OM EKKLESIAS CONGREGATIO SANCTORUM-KARAKTER[1]

Osmo Tiililä

I.

Luther sier i De schmalkaldiske artikler at et sjuårsgammelt barn vet hva kirken er, «nämlich die heiligen Gläubigen und' die Schäflin, die ihres Hirten Stimme høren». De lærde lutherske teologer synes ikke å vite hva kirken er, for ordskiftet om dette problem går i meget forskjellige retninger. For en er kirken folkekirkeanstalten, for en annen alle døpte, for en tredje Kristus, for en fjerde ordet og sakramentene, for en femte embetet, for en sjette trosfellesskapet, for en sjuende noe så ubestemt at det ikke lenger tales om *hva* den er, men *at* den er der og der. Når jeg i det følgende, for å holde meg til Luther, setter meg på et sjuårsgammelt barns standpunkt, ber jeg om at mitt forsøk ikke må bli misforstått; det at man går en veg som synes klar og grei betyr ikke at alle de mer innviklede fører galt avsted.

Først en begrepsmessig klargjøring. Det er nå på tide å komme bort fra den mangetydige bruken av ordet kirke. Men dette ordet kan man mene ihvertfall fire forskjellige ting: 1) den kristne menighet som er Kristi legeme; 2) kirkesamfunn, f. eks. den lutherske, anglikanske eller katolske kirke; 3) en eller annen folkekirke eller statskirke f. eks. den finske, den svenske kirke; 4) en kirkebygning f. eks. Storkyrkan i Helsingfors. Denne min artikkel behandler kirken i den førstnevnte betydning. For å unngå uklarhet og misforståelser bruker jeg ordet ekklesia om den. Jeg skulle ville anbefale dette ordet til mer alminnelig bruk.

Jeg tar mitt utgangspunkt i at Den augsburgske bekjennelses berømte artikkel om kirken er polemisk. Dens hensikt er neppe å gi en generell definisjon av ekklesia, men ganske enkelt å si at *den* ekklesia er en rett ekklesia, som er født og vokset fram på det rent forkynte evangelium og de rettelig forvaltede sakramenters grunn. Altså ikke *den* ekklesia (svermernes eller Roms) hvor ordet ikke blir forkynt rent og sakramentene ikke forvaltet rette-

1 I jubileumsskriftet «Talenta Quinque». Her oversatt av Martin Tveter.

lig. At ikke angrepet er uttrykt klarere enn dette, kommer naturligvis av bekjennelsens fredelige bestrebelse, som i dette lærestykke ses av «definisjonens» kontekst.

Min konstatering fører til at «definisjonens» viktigste del er ordene «de helliges samfund», *congregatio sanctorum*. Ekklesia er congregatio sanctorum. Bisetningen om ordet og sakramentene er virkelig en bisetning. Som sådan er congregatio sanctorum også hoved*saken* og relativsetningens innhold bare en forklaring til denne. Jeg sier ikke at relativsetningens innhold er en bi*sak;* den er en vesentlig side ved hovedsaken. Den rette bruk av ord og sakramenter er vilkåret for eklesias eksistens, dens conditio sine qua non, men å tale om ekklesia som en slags størrelse som bruker ord og sakramenter, er villedende om en ikke husker at den etter sin *konstitusjon* er congregatio senctorum. Nådemidlene bare tjener de helliges ekklesias tilblivelse og vekst. Denne tolkning får overbevisende støtte i Apol. VII, I, hvor bisetningen er utelatt.

Her møter vi imidlertid den første innvending: når ekklesia slett ikke kan være uten ordet og sakramentene, ved hvilke Gud gjør sin gjerning, må nettopp disse være ekklesias konstitutive faktor. Slik hevder særlig energisk bl. a. *Friedrich Brunstäd* i sine nylig utgitte forelesninger: «Was also im Relativsatz steht, die sogenannte notae ecclesiae, sind nicht Merkmale, Kennzeichen, σημεῖα, obwohl auch das, sondern Wahrzeichen, Konstitutiva, τεκμήρια. Wo Wort und Sakrament ist, da ist Kirche in dem Sinne, dass dadurch Kirche gebildet, konstituirt wird. Weil Wort und Sakrament nicht leer zurückkommen, darum gibt es auch Versammlung der Glaübigen. Durch Wort und Sakrament wird der heilige Geist gegeben. Der heilige Geist schafft die Kirche. Was also im Relativsatz steht, ist nicht Nebensache, welches die grammatische Form nahelegen konnte, sondern die Hautpsache, das, was die Kirche ausmacht.» Av denne grunn er kirken «Verkündigen und Versammlung» (Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 1951 s. 118).

Et sjuårsgammelt barn ville neppe være enig med Brunstäd. Man må ikke blande sammen fødselen og selve den virkelighet som er født, heller ikke livskreftene og det som trenger disse kreftene. Brunstäd (og mange andre som understreker det samme) kan man svare med en så sterk teologs ord som J. T. *Müllers* i hans forkortede utgave av *Piepers* dogmatikk: nådemidlene er like så lite kirken eller en del av kirken som luften og maten er mennesket eller en del av mennesket, selvom mennesket riktignok ikke kan leve uten luft og mat. (Christliche Dogmatik 1946 s. 701). Ecclesia

est congregatio sanctorum, det er de helliges menighet, flokk, forening, hjord, virkelig en hjord sammensatt av mennesker i ordets reale, klare mening. Den er et antall mennesker, en viss del av menneskeheten. Den er den flokk, hvorom Overhyrden kan si: *disse mine får.*

Bestrebelsen for å unngå ordet congregatio kommer vel ihvertfall for endel av at man ikke kan trekke grensen for menigheten på synlig vis. Det kommer av problemtikken i begrepet hellig. Hvem er de «hellige», hvis hjord er menigheten? Luther sier selv at de hellige er skjult, for her i verden er det synden som hersker og er synlig. Brunstäd — for å bruke ham her, selv om mange andre kunne nyttes — bemerker at ingen er virkelig troende (vere credens) og ingen fullstendig og absolutt ond og hykler (malus et hypocrita). Også den rettferdiggjorte er ennå en synder og hykleren er også gjenstand for Guds søkende nåde («begnadigt mit der Heilsgegenwart Gottes und der neuen Freihet, auch wenn er sie verschmäht und verachtet.» Ovennevnte verk s. 129). Kirken er ikke det som den er på grunnlag av menneskenes kvalitet, men bare på grunn av nåden. Av denne grunn ender han i tanken om at alle døpte er kirkens lemmer. «Weil Wort und Sakrament die Kirche bilden, sind alle getauften Glieder der Kirche.» (s. 127.) Pelagianerne og pietistene tenker annerledes, og dette kommer av at de betrakter menneskene. De helliges samfunn er de døptes samfunn (congregatio baptizatorum) — «so lange noch Wort und Sakrament an sie ergeht, solange sie sich nicht lossagen oder ausgeschlossen werden von der Gemeinschaft, die sich um Wort und Sakrament bildet». (Ovennevnte skr. side 127.) — Fra Norden nevner jeg blant mange andre som framsetter den samme tanke, *Herbert Olsson* og *Nils Johanson*. Den første skriver: «Luthers kyrkouppfatning är lika universalistisk som den medeltida, katolska. Kyrkan omfattar alla döpta, alla människor som tillhör ordets verkningskrets, och därmed alla stånd.» (Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther. En bok om Kyrkan, s. 326.) Den siste: «Alla döpta måste räknas och behandlas som medkristna.» (art. Sakramentkristningen. STKV. 1946 s. 222. Sml. *Einar Billings* kjente tanke om kirken som syndenes forlatelse.)

Vi konstaterer altså for det første *uvilligheten til å framheve at ekklesia er congregatio* og for det andre *bestrebelsen for å unngå å oppfatte congregatio som flokken av de sanne troende*».

1. Skjønt allerede nevnte sted i De schmalkaldiske artikler og Augustanas «definisjon» skulle være tilstrekkelig til å bevitne at congregatio-tanken har førsteplassen, nevner jeg likevel ytterligere

følgende uttalelser av selve Luther og Melanchton (hvis oppfatninger i denne sak Luther, så vidt jeg vet, ikke har søkt å korrigere). Luther skriver følgende i Den store katekisme. Spørsmålet gjelder Apostolicums ord communio sanctorum. (Luther behandler ikke det senere meget omdisputerte spørsmål om sanctorum skal oppfattes som neutrisk eller maskulin genitiv, m. a. o. om det menes samfund med ting eller gjenstander eller de troendes samfund.)

«Die heilige christeliche Kirche heisset der Glaube «Communionem sanctorum», «ein Gemeinschaft der Heiligen». Denn es ist beides einerlei zusammen gefasset, aber verzeiten das eine Stück nicht dabei gewesen, ist auch ubel und unverständlich verdeutsch: «eine Gemeinschaft der Heiligen.» Wenn man's deutlich geben sollt', musst' man's auf deutsche Art gar anders reden Denn das Wort «Ecclesia» heisset eigentlich auf Deutsch ein «Versammlunge» ... Also heisset das Wortlin «Kirche» eigentlich nicht anders denn «ein gemeine Sammlung» ... Darümb sollt's auf recht Deutsch und unser Muttersprach heissen «ein christliche Gemeine oder Sammlung» oder aufs allerbeste und klärste «ein heilige Christenheit».

Also auch das Wort «Communio», das dran gehänget ist, sollt' nicht «Gemeinschaft», sondern «Gemeine» heissen. Und ist nicht anders denn die Glosse oder Auslegung, da imand hat wøllen deuten, was die christliche Kirche heisse. Dafür haben die Unsern, so wider Latinisch noch Deutsch gekunnt haben, gemachet «Gemeinschaft der Heiligen», so doch kein deutsche Sprach so redet noch verstehet. Aber recht Deutsch zu reden sollt' es heissen «ein Gemeine der Heiligen» das ist eine Gemeine, darin eitel Heiligen sind, oder noch klärlicher «ein heilige Gemeine» ...

Das ist aber die Meinung und Summ von diesem Zusats: Ich gläube «dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen unter einem Häupt, Christo, duch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Gelied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet dadurch, dass ich Gottes Wort gehørt habe und noch høre, welchs ist der Anfang hineinzukommen.» (Die Bekentnisschriften der evangelischlutherischen Kirche. Herausgg. vom Deutschen Evang. Kirchenausschuss. 1930, II, s. 655 ff.)

Augustana gjentar i kap. VIII hovedpunktet i VII, idet bisetningen endog utelates: ecclesia est congregatio sanctorum et vere credentium.

Meget interessent er Confessio Variatas tekst (senere formulert av Melanchton): «Est autem ecclesia Christi proprie congregatio membrorum Christi, hoc est sanctorum, qui vere credunt et oboediunt Christo, etsi in hac vita huic congregationi multi mali et hypocritae admixti sunt usque ad novissimum iudicium. Habet autem ecclesia proprie dicta signa sua (NB!), scilicet puram et sanam evangelii doctrinam (NB!) et rectum usum sacramentorum.»

Den såk. Luthers bekjennelse fra året 1528, som Schwabacher-artiklene bygget på (de er igjen grunnlaget for Den augsburgske bekjennelse) sier: «Demnach gläube ich, dass eine heilige christeliche Kirche sei auf Erden, das ist die Gemeine und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt, die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib ...»

Apologien gir oss det aller rikste materiale. Jeg nevner bare følgende punkter.

Idet bekjennelsen taler om Apostolicum, ifølge hvilken man har å trø på eksistensen av en hellig apostolisk menighet, fortsetter den: «Et videtur additum, quod sequitur, sanctorum communio, ut exponeretur, quid significat ecclesia, nempe congregationem sanctorum, qui habent

inter se societatem eiusdem evangelii seu doctrinae et eiusdem spiritus sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat» (B. S. s. 235) Genitiven forståes fortsatt maskulint og i den tyske oversettelse tales det om at congregatio «bekjenner» evangeliet. Det selv er «Hauf und Versammlung». «Der Hauf der Gottlosen» er større enn Guds barns flokk, men Herren Kristus selv virker daglig «in dem Haufen, welcher Kirche heisst» (s. 236). Apologien taler «om den flokk og de mennesker som er den rette kirke («der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sein»). Kirken er poplus spiritualis, verus populus Dei, (s. 236). «Itaque ecclesia, quae vere est regnum Christi, est proprie congregatio sanctorum» (s. 237). Dens kjenentegn (notae) er det rene evangelium og sakramentene (s. 238). Den tanken at ordet og sakramentene skulle være kirkens «definientes et constituentes» (Brunstäd s. 120) møter vi ikke i Apologien. Derimot sies det sammenfattende: «Quare nos iuxta scripturas sentimus ecclesiam proprie dictam esse congregationem sanctorum, qui vere credunt evangelio et habent spiritum sanctum» (s. 240).

2. Congregatiotanken har vakt betenkeligheter ikke bare fordi den lett har ledet til foreningskirketankegang og antroposentrisitet (sammenplukte grener blir ikke et vintre), men også framfor alt fordi man har vært redd for at den vil føre til en villedenle helliggjørelsesteologi. Underlig er det bare at skjønt Luther selv taler om de helliges hjord (flokk), våger mange lutheranere ikke å gjøre det.

Jeg tar ikke i denne forbindelse opp det store problemet om forholdet mellom rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen.

Når det gjelder å søke løsning på dette, slutter jeg meg gjerne til Brunstäd som undersøker den nøye sammenhengen mellom rettferdigerklæringen og rettferdig-gjøringen (Gerechtmachung durch Gerechterklärung) s. 76, s. 111 f.), og på grunnlag av dette den virkelige mottagelsen av det nye livet. Etter Luther og bekjennelsesskriftene er det å få et nytt, rent hjerte når Den hellige ånd vekker i oss nye sinnsrørsler (novos affectus, spirituales motus in cordibus, Brunstäd s. 111. Se Apol. Art. De dilectione et impletione Legis. B. S. s. 185 ff.) Hovedpunktet er følgende: der eksisterer en forskjell mellom de hellige og de ikke-hellige, for ellers kan man ikke tale om noen congregatio-hjord (flokk) som kan skilles ut fra verden. Tanken congregatio sanctorum = congregatio baptizatorum kan ikke føres inn her, for Gud ser til hjertene. Av denne grunn betoningen: congregatio sanctorum *et vere credentium* — samfunnet av de hellige og virkelig troende.

Dette forhold kan ikke endres på noen måte av det faktum at man ikke kan få fram en empirisk flokk av hellige ved å skille ut visse mennesker, og at folkekirkepraksisen er fullstendig på sin plass. Jeg skriver heller ikke en linje til forsvar for sektene: I hvert fall: Hele Apologiens sjuende artikkel taler om at de hellige er midt blant de ugudeliges store flokk, men taler samtidig på den mest avgjorte måte om at bare disse hellige er ekklesia, ikke de ugudelige.

«Ecclesia est ... principaliter societas fidei et spiritus sancti in

cordibus» ... Illi, in quibus nihil agit Christus non sunt vera membra Christi» ... «Impii vero non sunt sancta ecclesia» Apologien godkjenner en glosse i Gratians dekreter som sier «ecclesiam large dictam complecti bonos et malos, item malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vere re et nomine. Bare «vivum corpus Christi» er «nomine et re ecclesia». «Ecclesia» er «populus spiritualis, verus populus Dei, renatus per spiritum sanctum». «Haec ecclesia est regnum Christi, distinctum contra regnum diaboli.» «Itaque ecclesia, quae vere est regnum Christi, est proprie congregatio sanctorum. Nam impii reguntur a diabolo et sunt captivi diaboli, non reguntur spiritu Christi.»

«Necesse est impios, cum sint in regno diaboli, non esse ecclesiam.» Akeren som Kristus taler om, er verden, ikke ekklesia — «agrum dicit mundum esse, non ecclesiam». «Illa vero est proprie ecclesia quae habet spiritum sanctum.» Sitatene kunne en fortsette med lenge. At Luther selv sikkert har vært enig i Apologiens tankeføring, sees f. eks. av hans ord i verket De servo arbitrio, som jeg siterer etter Koskenniemis oversettelse: «Guds menighet er ikke like alminnelig som benevnelsen Guds menighet, og heller ikke møter Guds hellige oss overalt slik som benevnelsen Guds hellige (s. 76). Kan du vel si alt dette mer «pietistisk»?

Jeg vender tilbake til nevnte «definisjon» i Augustana. På grunnlag av ovenstående framstilling har vi mulighet for nøyere å greie ut betydningen av begge deler av «definisjonen». Begge vil avverge en bestemt misforståelse. Ordene congregatio sanctorum er nødvendige for å avverge at grensen mellom ekklesia og denne verdens barn blir utvisket. Men også bisetningen om ordet og sakramentene er nødvendig. Jeg sa allerede ovenfor at ordets forkynnelse og sakramentenes forvaltning er ekklesias conditio sine qua non. De er det ɛv den grunn at det bare er nådemidlene, som formidler Den hellige ånd, som skiller ekklesia fra verden. Mens første del avverger at ekklesia *i sin alminnelighet* blandes sammen med denne verden, avverger annen del at den blir blandet med den del av denne verden som går under navn av falsk religiøsitet. Like konsekvent som det framstilles at de hellige virkelig *er* Guds hellige, like konsekvent framstilles det også *hvem* disse hellige er. Svermerne hovmoder seg av Den hellige ånd uten ordet og sakramentene, men Gud har bundet sin nåde til dem. Svermernes flokk — la den se så hellig ut som den vil — er ikke de helliges ekklesia mer enn romerkirken er det, for Den hellige ånd er ikke vilkårlig og følger heller ikke menneskeregler. Den hellige ånd helliger ekklesia i overensstemmelse med sin egen «frelsesordning», og til den hører

ordets forkynnelse og sakramentene, som skaper og opholder troen. «Forat vi skal komme til denne tro, har Gud innstiftet prekeembetet og gitt evangeliet og sakramentene, ved hvilke han som ved midler gir Den hellige ånd.»

Men enda en gang: bare de som har fått Den hellige ånd og fortsatt lever i Den hellige ånd, er ekklesias lemmer. Bare de er congregatio sanctorum.

II.

Et overblikk over Bibelens tanker om ekklesia stadfester det resultat vi er kommet til. N.T.s ekklesia er skapt av Den hellige ånd. Som utgangspunkt kan en nevne allerede Joh. 20, 19—23, men viktigst er naturligvis pinsen. Først etter at Den hellige ånd var utgydt, kunne menneskene i Ånden komme inn i det samfunn med Gud ved den oppstandne Kristus, som skilte dem ut fra verden. Først deretter kunne apostlene i en ganske bestemt mening nytte ordet «vi» når de talte om Guds hjord (se f. eks. I Joh 3). *Vi* er «en utvalt ætt, et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk til eiendom» (I Pet. 2, 9). At det også nyttes andre benevnelser på ekklesia, f. eks. «Guds hus», «sannhetens støtte og grunnvoll», «Kristi legeme» og de liknelser som har vært studert så mye, og som til dels kommer fra Jesus selv: vintreet og grenene, bruden og brudgommen, forandrer på ingen måte ekklesias congregatiokarakter. De som er grener på vintreet og danner Kristi legeme, er de troende som lever i Kristus, mennesker som Den hellige ånd har vunnet for Gud fra satans makt, og som sådanne er «brødre», «disipler», «hellige», «de som er av sannheten», «kristne» osv. De danner naturligvis ikke ekklesia bare ut fra seg selv, men nettopp idet de er i Kristus, som hans legeme.

NT. lærer ikke at alle døpte er lemmer på Kristi legeme. Alle døpte er riktignok i dåpen blitt innpodet som grener på vintreet Kristus og har fått det nye livet i Den hellige ånd, men ikke alle er blitt stående i denne nåde. Paulus taler om dem som er falt og skal overgis til satan. Ananias og Safira var sannsynligvis døpte medlemmer av menigheten, men likevel hadde satan fyllt deres hjerte (Ap gj 5, 3). Beretningen om Simon Mageren (Ap gj 8, 9—25) viser at Simon på tross av dåpen ikke var et virkelig Guds barn. Peter sa til ham: «Ditt sølv være forbannet, både det og du selv ... Du har ikke del eller lodd i dette ord; for ditt hjerte er ikke rett for Gud. Omvend deg derfor.» Et Guds barn som hører til de hellige og er lem på Kristi legeme, er jo ikke forbannet og hjemfalt

fortapelsen. Jeg fester også oppmerksomheten både ved Hebreerbrevets og 2 Peterbrevs alvorlige ord om dem, som har glemt å rense seg (2 Pet 1, 9) fra de tidligere synder og på ny er falt fra. Blant mengden av døpte er der sikkert åndelig døde, ja kanskje endog slike som har gjort synd mot Den hellige ånd og som Gud av den grunn ser på bare i sin hellige vrede.

Etter min mening er Luthers og våre bekjennelsesskrifters oppfatning av ekklesias lemmer i full harmoni med dette materiale. Enten en sier om ekklesias lemmer at de er behersket av Den hellige ånd, virkelig troende (vere credentes) eller at de er gjenfødte, det forandrer ikke saken. Luther synes i denne saken helst å bruke ordet tro (se. f. eks. *Piepers* begrunnelser til tesene Sola fides in Christum membra ecclesiae constituit, ja Christiani sunt ecclesia. Müller, ovennevnte verk s. 693 ff.)

Den som forstår alt dette rett, blir ikke fanget i den vrangforestilling at det skulle være noen egen ny beskaffenhet (Beschaffenheit) hos mennesket som gjør det til et lem av ekklesia. Alt det positive som er i hans liv, har sin kilde i dette at han er i Kristus, det er en fremmed rettferdighet og som sådan også et guddommelig liv som er fremmed for hans eget syndige liv. Selvom 2. Pet. 1, 4 etter manges mening kanskje bruker en «metafysisk» uttrykksmåte, må det tas alvorlig i betraktning.

Til disse ganske kort skizzerte grunnsynspunkter knytter jeg følgende som etter min mening i alminnelighet ikke har fått den oppmerksomhet som det fortjener. Det gjelder ekklesias stilling i Guds åpenbaringsvirksomhet.

Den spesielle åpenbaring begynner med Guds *pakt* (forbund) med Abraham. Hans etterkommere, det er Israels folk, ble paktsfolket. Pakten (forbundet) var ikke bare prinsipiell, men den inneholdt helt fra begynnelsen av dette at menneskene virkelig ble *bundet til Gud,* at de ble vunnet fra syndens makt til en vandring i samsvar med Guds vilje. Paktstegnet ble omskjærelsen, hvor menneskene i Guds navn ble tatt til hans folk. Da folket fortsatt «drev hor mot Herren», kunngjorde Herren ved profetene at en omskjærelse av kjødet ikke hadde frelsende betydning uten hjertets omskjærelse. Av denne grunn kommer hele den strenge oppdragelse med sin dom, som GT forteller om, inntil man kommer til den forkynnelse at det av Israel bare blir igjen en rest, men også til løftet: Gud skal gjøre en ny pakt med sitt folk. Denne nye pakts kjennetegn skal være at Gud skriver sin lov på menneskenes hjertes kjødtavler istedenfor på stentavlene. (Jer 31, 31 ff, Esekiel 11, 19; 36, 26 osv.) Da så tidens vendepunkt opprant med Kristus

ble løftene oppfyllt. Den hellige ånd hadde som Guds Ånd og Kristi Ånd (1 Pet 1, 11) virket allerede i den gamle pakts tid, men nå bandt Ånden menneskene på en ny, inderlig måte til Gud. Av denne grunn henviser Peter i sin pinsepreken til profeten Joels spådom om den nye pakt: «Og det skal skje i de siste dager, sier Gud, da vil jeg utgyde min Ånd over alt kjød» (Ap gj 2, 17). Den hellige ånds utgydelse skrev virkelig Guds lov inn på menneskehjertenes «kjødtavler». «For hverken omskjærelse eller forhud er noe, men bare en ny skapning» (Gal 6. 15, se også Gal 5, 6 og 1 Kor 7, 19). Den som er i Kristus, er en ny skapning. (2 Kor 5, 17) Han tjener Gud i den tilstand som Ånden har skapt. (Rom 7, 6) Et viktig NT-sted, sett ut fra vårt synspunkt, er Kol 2, 6—15, som jeg siterer disse sentrale versene fra:

«I er fyllt i ham, som er hodet for all makt og myndighet, han i hvem I og ble omskåret med en omskjærelse som ikke er gjort med hender, ved avklædningen av kjødets legeme, ved Kristi omskjærelse: idet I ble begravet med ham i dåpen, og i den ble I og oppreist med ham ved troen på Guds kraft, han som oppreiste ham fra de døde. Også eder som var døde ved eders overtredelser og eders kjøds forhud, eder gjorde han levende med ham, idet han tilga oss våre overtredelser.»

Dette er skrevet til dem som har «mottatt Kristus Jesus som Herre» forat de også skulle vandre i ham og bli oppbygget i ham og faste i troen «(2, 6—7) — altså til ekklesias lemmer. Men disse er blitt den nye pakts mennesker i *dåpen*. Dåpen har vært den «Kristi omskjærelse», som har oppvakt dem fra de døde og som er noe ganske annet enn en omskjærelse som er gjort med hender. Dåpen formidler dette at de blir bundet til Kristus i Den hellige ånd, som er den nye pakts spesielle gave. Men de døpte kan falle ut av Kristi samfunn. Den nye tilstand som er skapt av Ånden er hovedsaken, og for å bli i den kjemper den kristne i troen.

På grunnlag av det som er sagt foran konstaterer vi *at ekklesia er det praktiske mål som Guds forberedende virksomhet siktet mot og hvor G.T.s profetiske spådommer om den nye pakts folk er virkeliggjort.*

Ekklesia er som sådan siktepunktet for hele Guds frelsesvirksomhet hittil. GTs fromme var like til Johannes døperen forløpere, — også de var Guds folk, vitner som omgir oss (Hebr 12, 1), — men fra Kristus begynner den nye æon: alle som er døpt til ham, har iklædt seg ham (Gal 3, 27). De er troens fader Abrahams sæd, det betyr: Abraham er deres stamfar uansett hvilket folk de tilhører. De nedstammer fra Abraham, og de gammeltestamentlige fedres

historie er deres egne forfedres historie. Så stor er sammenhengen i Guds gjerninger (A. G. Herbert, The Bible from within, 1952 s. 6). Men de er på denne siden av pinsen, og er av den grunn det nye «åndelige israel». *De er congregatio sanctorum hvis stenhjerte Den hellige ånd har knust, slik at den Kristus som har fullført sitt frelsesverk og er oppstanden, er i dem og de er i Kristus.* Her er det veldige innhold i ordet «vi» som NT bruker: bare denne «vi»-flokk kan og får si «Abba far!» (L. S. Thornton, The Common Life in the Body of Christ 1950 s. 117 ff.)

Men NTs ekklesia er ikke bare et samfunn, congregatio sanctorum, den er også et fellesskap, Communio sanctorum (maskulin genitiv). Et eksempel: synden førte i sin tid med seg at menneskene ble splittet i innbyrdes stridende grupper. Urbildet av denne splittelsen er Babels språkforvirring. Da Gud gjorde den nye pakt med menneskene og sendte Den hellige ånd, ga han partere, medere, elamiter, de som bodde i Mesopotamia og Judea og Kappadokia, Pontus og Asia, Frygia og Pamfylia, Egypten og landskapene i Libya ved Kyrene, romere, jøder og tilhengere av jødenes tro, kretere og arabere å tale hverandres språk (Ap gj 2, 7—11). Guds Hellige Ånd bygger opp igjen — om enn bare som en sporadisk begivenhet, som var en foregripelse av esjatologien, — hva synden hadde brutt ned. Også dette er fortalt oss for å vise Guds verdensstyres veldige sammenheng. Ekklesia har en sentral plass i den.

Til slutt et par ord om ekklesias *kontinuitet*. Når Jesus sier at dødsrikets porter ikke skal få makt over ekklesia (Mat 16, 18) kan det kanskje bety at vegen fra de dødes rike bryter fram i dagen i oppstandelsen. Men sannsynligere er det at Jesus har talt om Guds viljes endelige seir. Ekklesia, som han har satt til å virkeliggjøre sin pakt, kan aldri dø mer, selvom enkelte av ekklesias lemmer faller fra dåpens nåde, for ekklesia er den oppstandne og allerede seirende Herres Kristi legeme. De hellige er i Kristus. Hemmeligheten ved kontinuiteten i ekklesias liv, såvel som ved dens endelige sier, er Kristi hemmelighet. Ingen åndsmakter skal noen sinne kunne føre angrepet så langt at de får alle vintreets grener til å visne eller formår å rive alle Kristi lemmer på jorden løs fra ham. Kristus tillater ikke dette (Joh 10, 28). Det fellesskap med menneskene som ble skapt på Abrahams tid fortsetter gjennom æonene. Det kan med andre ord aldri komme en slik katastrofe at det blir satt absolutte stengsler for Den hellige ånds gjering. Men den tiden skal riktignok komme, da det blir åpenbart at der er dem som har navn av å leve, men er døde (Åp b 3, 1) Når det sies om ekklesias lemmer at de er virkelig troende, vere credentes, er dette et uendelig alvorlig ord.

III.

De innvendinger som mine undersøkelser har vakt er vel nærmest følgende:

For det første: hvordan kan man tale om ekklesia som en trosgjenstand, om man hele tiden understreker det nye livet den representerer? Jeg stiller et motspørsmål: hvordan skal det forståes at de som var vitner til begivenhetene på første pinsedag og *så* alt det som skjedde, lo og sa at menneskene var fulle av søt vin?

Det var først troen som kunne åpne øynene, så menneskene først i troen fattet hva det var som skjedde. Når vi sier at ekklesia er en trosgjenstand, sier vi det samme som når vi taler om troens nøkkelstilling i all annen erkjennelse av åndelige ting. Den som gjør ekklesia om til en slags blott og bar usynlig (eller kanskje bare prinsipiell) virkelighet, som skal tros, fordi den ikke kan erfares eller sees, han vet ikke hva han taler om. Luthers tanke: ekklesia er skjult og de hellige er gjemt. (abscondita ecclesia, latent sancti) lar seg helt og fullt forene med min framstilling, for det «troens, kjærlighetens, tjenestens, lidelsens og offerets fellesskap» som ekklesia er i denne tidsalder (Eino Sormunen, Dogmhistoria s. 223), er ekklesia i sin fornedrelse. Det guddommelige fremtrer i sine motsetninger (in contrariis) — men nettopp troen ser at det skjer slik.

For det annet: lærer jeg donatisme? Leder ikke talen om at livet i Den hellige ånd er hemmeligheten ved ekklesias væreart og kontinuitet til at vekten flyttes over på usikre subjektive og relative faktorer? Det er nettopp denne fare som unngås når man understreker ordet og sakramentene. Ordet forblir, — ikke livet. Svar: ekklesia er ikke et «skrivehus», men et «munnhus», og sakramentene virker ikke ex opere operato (brødet og vinen er ikke Kristi legeme og blod extra usum!) Jeg mener at selvom det nye liv hos det enkelte lem på ekklesia ikke umiddelbart kan fortsette hos de andre — naturligvis ikke, — og selvom det også i seg selv er et skjult, svakt, syndig og utilstrekkelig liv i nåden i Kristus — så fortsetter dog *i ekklesia den tilknytning til Kristus som Den hellige ånd utfører ved nådemidlene.* Hvis Den hellige ånd trakk seg bort, ville ordet være død bokstav og forkynnelsen bare menneskelig tale. Ekklesia ville ikke være den mor som føder og oppdrar barn til Gud. Denne Den hellige ånds virksomhet opphører aldri; deri ligger ekklesias uovervinnelighet. Det er den usigelige gave som ordet og sakramentene formidler her er tale om, ikke om nådemidlene som selvstendige objektive størrelser.

TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE 1930—1954

Ved utgangen av inneværende årgang kan TTK. se tilbake på en femogtyve-årig eksistens. Det første hefte av det ble åpnet med et «Forord» som søker å motivere dets utgivelse ved å peke på de nye aspekter i tiden som kalte på en særlig innsats fra den positive teologis side. Vi tillater oss å hitsette noen linjer av dette Forord:

«Sammenligner vi den teologiske situasjon i øyeblikket med stillingen ved århundreskiftet, da springer en stor signalforandring os i øinene — forberedt allerede før verdenskrigen. Mens den liberale teologi unegtelig indtil da var den toneangivende, er det tydelig for enhver at den i det sidste decennium, særlig i Tyskland, har mistet sin tidligere prestige, og at den fra at ha besiddet offensivens fortrin nu er drevet tilbage til den defensiv som før var den konservative teologis svaghed. En ny teologi er rykket frem som vistnok ikke uten videre kan kalles positiv, men som i hvert fald repræsenterer en avgjort reaktion mot den liberale teologis karakteristiske synspunkter og betegner en bevisst tilbakevenden fra den tyske idealismes tænkemåte til reformationens grundtanker.» Efter en nærmere karakteristikk av den før herskende «moderne teologi» og av det omsving som var foregått i de siste 15—20 år i Tyskland, slutter Forordet med en programmerklæring:

«En teologi som skal bli noe mer enn en modestrømning, må finde en klar og enstydig stilling først og fremst til kristendommens åbenbaringsdokumenter, til de historiske frelseskjendsgjerninger og til *den hellige skrift*. Til en ærlig tro på inkarnasjonen svarer en uforbeholden anerkjendelse av inspirationen ... Vi bekjender oss frem for alt til *Apostolicum* som vidnesbyrdet om det grundkristelige og hevder at reformationens kirkelige legitimitet bevises av dens organiske tilknytning til den oldkirkelige og middelalderlige læreutvikling. Vi vil altså en teologi som på en gang er bibeltro og bekjendelsesmæssig, egte kristelig og egte kirkelig.»

Det får overlates andre å dømme om i hvilken grad det har lyktes redaksjonen å løse sin oppgave. Men det er med oppriktig takk til Gud vi ser tilbake på de 25 år hvori det hverken har manglet oss bidragsdyere eller lesere, og vi forstår at TTK. fortsatt har en gjerning å gjøre i vår kirke.

Med dette hefte følger et *register* for de fem og tyve årganger som vi skylder forfatteren, stud. theol. *Magne Sæbø*, stor takk for.

Av den opprindelige redaksjons medlemmer er *professor Frøvig* gått bort. Det var i virkeligheten han som tok initiativet til utgivelsen av det og, som det vil sees også av registeret, har været en av de flittigste bidragsydere til det.

Red.

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

HOVEDREGISTER

FOR ÅRGANGENE I—XXV, 1930—1954

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

JOHANNES SMEMO

VED

STUD. THEOL. MAGNE SÆBØ

OSLO 1954

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

I. ALFABETISK REGISTER

over tidsskriftets avhandlinger og litteraturartikler, ordnet etter bidragenes forfattere. Når en artikkel har tilknytning til et anmeldt eller utførligere omtalt verk, henvises til dette ved et «III og nr. på verket».

Aaberg, Th. Stod op fra de døde tredje dag. En evangelieharmoni. X, 1939, 41—51.
Aanestad, Lars. Dansk salmeleksikon. (III, nr. 146.) IV, 1933, 51—63.
Aalen, Leiv. Er Karl Barths teologi monistisk? VI, 1935, 211—234.
— Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp».
A. I dogmatikken. VIII, 1937, 138—163 og 216—235.
B. I etikken. IX, 1938, 57—64 og 91—111.
— Karl Barths skriftsyn. (Frøvig-fs.) XI, 1940, 77—88.
— Luthersk eller barthiansk etikk? (III, nr. 140, 141, 154.) XIV, 1943, 75—86.
— Vår kirkes bekjennelse og dens betydning idag. XV, 1944, 1—20.
— Gjenfødelsen i luthersk læretradisjon. XVII, 1946, 103—117. (Moe-fs.)
— Evangeliet og nådemidlene. Et bidrag til rettferdiggjørelseslæren på bakgrunn av luthersk læretradisjon. XVIII, 1947, 48—76.
— Guds ord og den menneskelige tilknytning som dogmatisk problem. Prøveforelesning. XXIV, 1953, 129—149.
— Anm. v. nr. 23, 25, 55, 59, 144, 150, 152, 156.
Aalen, Sverre. Kunnskapen i ordet. VII, 1936, 154—184.
— Johannesevangeliet og religionshistorien. XI, 1940, 160—180 og XII, 1941, 20—33.
— «Verdens lys» i rabbinismen. XVII, 1946, 132—143. (Moe-fs.)
— «Lys» og «mørke» i Det gamle testamente. XVIII, 1947, 122—129.
— De historiske problemer i forbindelse med apostelen Paulus' siste leveår og død. Prøveforelesning. XXIII, 1952, 1—15.
— Begrepet Plæråma i Kolosser- og Efeserbrevet. XXIII, 1952, 49—67.
— Fryktmotivet i forkynnelsen bibelsk belyst. XXIV, 1953, 150—163.
— Anm. v. nr. 7, 88, 103.

Alanen, Yrjö J. E. Eros og agape som teologiske grunnbegreper. XXV, 1954, 1—7 og 45—52.
Asting, Ragnar. Hvilken mening har Paulus' formaninger? V, 1934, 49—66.

Bentzen, A. Forbindelseslinjer fra teologien til moderne ideologier. XIX, 1948, 81—92.
Birkeli, Emil. Religionshistorie. V, 1934, 211—217.
— Religionsvidenskapelig grunnsyn og metode. VII, 1936, 98—112.
— Fruktbarhetskulten og fedrekultens forskjellige ideologi. XII, 1941, 88—96.

Birkeli, Fridtjov. Jørgen Ericksøn og det verdslige regimente. XXIV, 1953, 89—107.
Bloch-Hoell, Nils. Fortegnelse over prof. dr. theol. Olaf Moes viktigste teologiske og populærvitenskapelige produksjon. (Moe-fs.) XVII, 1946, 165—168.
Blom Svendsen, H. Gustav Jensen om salmebokrevisjonen i 1890-årene. XXI, 1950, 100—102.
Bolling, Reidar. Biskop Christopher Nyrop 1680—1733. VII, 1936, 213—241 og VIII, 1937, 38—62.
— — Michael Tyrholm. Presten og granskaren. X, 1939, 146—153 og 192—203.
— Kyrkjedisiplinen. Ei etterrøkjing frå «Christiansands Stift». XIII, 1942, 35—48.
Boman, Thorleif. Gud mot Gud. XXII, 1951, 83—86.
Brøndal, Mauritz. Kamp- og seiersmotivet som forsoningsmotiv ikke klassisk og ikke luthersk. XXIV, 1953, 14—30.
Bugge, Sten. Ord av Jesus fra kilder utenfor de kanoniske evangelier. IV, 1933, 121—146.
— «Verden er en bro.» Jesus-ord hos Al-Ghazali. IV, 1933, 218—224.
— Hjemmekirken i misjonsmarkens lys. VI, 1935, 235—252.

Dahl, Otto Chr. Muhammed som gassisk guddom. XX, 1949, 48—54.
Dale, Kristoffer. Thielickes etikk. (III, nr. 145.) XXIII, 1952, 118—130.
Danbolt, Erling. Misjon — evangeliets frie løp. V, 1934, 242—262 og VI 1935, 23—49.
Danbolt, Lars Johan. Biskop Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse. IX, 1938, 112—126, 172—187 og 227—243.
— Biskop Schreuder som personlighet. XII, 1941, 80—87.
— Litt irenæologi. XXV, 1954, 00—00.
— Anm. v. nr. 72, 98.

Elert, Werner. Luthers stilling til det sociale og økonomiske spørsmål. IV, 1933, 16—32.
Eriksen, Richard. Samvittigheten. Et foredrag. V. 1934, 81—94.
— Anm. v. nr. 113.

Fidjestøl, Alfred. Konfirmasjonen. XX, 1949, 34—47.
Frøvig, D. A. Tilbedelsen av Kristus i Det nye testament. I, 1930, 26—44.
— Hellenismen og Det nye testamente. I, 1930, 249—252. (III, nr. 125.)
— Det aramaiske Matteusskrift og vårt greske Matteus-evangelium. II, 1931, 1—30.
— Stjernen ved Betlehem i den teologiske forskning. II, 1931, 127—135.
— Jesu ord i synoptikerne om rikdommen. III, 1932, 113—129.
— Fra den nyere evangelieforskning. III, 1932, 230—234.
— Fra den nyere evangelieforskning. L. Bruns og Fr. Haucks kommentarer til Lukas-evangeliet. VI, 1935, 163—168.
— Forholdet mellom tro og historie hos Paulus. VII, 1936, 61—88 og 125—137.
— Paulus og stoicismen. IX, 1938, 1—30.
— Fra den nyeste evangelieforskning. X, 1939, 22—28.
— Adolf Schlatter og Wilhelm Lütgert og deres arbeide for en positiv teologi. X, 1939, 174—180.
— Jesus som undergjører i den nyere teologi. XI, 1940, 97—111.
— Har den eldste kristenhet hatt barnedåp? XI, 1940, 124—131.
— Hovedspørsmålene i den moderne evangeliekritikk. Et varsel om et omslag. XII, 1941, 145—159.
— En ny norsk kommentar til Jakobs brev. XIV, 1943, 188—191. (III, nr. 33.)

Frøvig, D. A. Den historiske forskning og Det nye testamente. XV, 1944, 145—152.
— Var galaterne keltere eller germanere? XV, 1944, 181—184.
— En ny oversettelse av Det nye testamente. (III, nr. 34.) XVII, 1946, 42—46.
— Rettferdiggjørelsen av tro alene og den såkalte etisk-mystiske frelsestilegnelse hos Paulus. XIX, 1948, 57—67.
— Anm. v. nr. 31—34, 46, 59 b, 120, 125, 130, 148.

Godal, Tord. Spiritus Creator. Kritikk av O. Valen-Sendstads kritikkmetode. XXII, 1951, 1—28.
Gulbrandsen, Birger. Gustav Adolf Lammers og kirkens absolusjonspraksis. XI, 1940, 181—192.
— Haugianerne og nattverden. XII, 1941, 131—144.
— Hans Nielsen Hauges nattverdlære og striden om den. XIV, 1943, 61—74.
— Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet. Prøveforelesning. XX, 1949, 57—76.
— Dogmatisk målestokk på kirkehistorien m. m. Replikk til mine opponenter. XX, 1949, 189—198.
Gunnarson, Th. Eskjatologien i vår forkynnelse. III, 1932, 155—163.

Haaland, Erling. John Rasmussen Haugvaldstad som bonde og borger. XXV, 1954, 18—29.
— John Rasmussen Haugvaldstad som humanitær og kristelig organisator. XXV, 1954, 86—102.
Hagesæther, Olav. Den kirkelige debatt om prestenes bekjennelsesplikt i siste halvpart av forrige århundre. XXV, 1954, 00—00.
Hallesby, Ole. Den dialektiske teologi. En placering og en vurdering. I, 1930, 143—166 og 193—223.
— Forsoningstanker i nutiden. V, 1934, 25—48.
— Dogmatisk metode. X, 1939, 76—85.
— Udødelighet og oppstandelse. (Frøvig-fs.) XI, 1940, 1—18.
— Skrifttro teologi. (III, nr. 47.) XII, 1941, 34—45.
— Anm. v. nr. 4, 5, 6, 47 b, 73, 87, 116, 135.
Hansen Utne, Erling. (Utnem.) Johannes von Staupitz' teologi. XIX, 1948, 186—205.
Hareide, Bjarne. Undervisinga i Palestina på Jesu tid. XX, 1949, 77—93.
— Arvesynd og oppseding i Luthers teologi. XXI, 1950, 123—134.
— Anm. v. nr. 9, 77.
Hauge, Reidar. Pneumatisk eksegese. I, 1930, 75—102 og 167—192.
— Inntrykk fra den nyeste tyske teologi. II, 1931, 85—110.
— Guds ord i nutidens teologi. IV, 1933, 65—88.
— Den idealistiske og den kristelige gudstanke. V, 1934, 133—147.
— Karl Barths teologi i fantasi og virkelighet. VI, 1935, 12—22.
— Norsk antibarthianisme. Svar til Valen-Sendstad. VI, 1935, 169—174.
— Revelatio generalis og theologia naturalis. Prøveforelesning. XIII, 1942, 97—112.
— Nasjonalsosialisme og kristendom. XVI, 1945, 117—127.
— Teologien etter forrige verdenskrig og i dag. XIX, 1948, 1—22.
— Anm. v. nr. 11.
Hedegård, David. Bönen i judendomen och i Nya testamentet. XXIV, 1953, 49—61.
Helgason, Jón. Islands kirke ved 1930. I, 1930, 224—248.
— Fra Islands kirkeliv. VIII, 1937, 95—108.
Hernes, Asbjørn. Johann Sebastian Bach og evangelisk kyrkjemusikk. VI, 1935, 50—60.

Hernes, Asbjørn. Ludvig M. Lindeman og hans gjerning i Den norske kyrkja. VIII, 1937, 109—119.
— Salmetone og menighetssong. XIV, 1943, 174—187 og XV, 1944, 21—33.
Hök, Gösta. Den unge Zinzendorfs teologi. (III, nr. 2.) XXIV, 1953, 114—118.

Ihlen, Chr. Strømdrag i nutidens teologi. IV, 1933, 33—50.
— Det kristocentriske prinsipp. V, 1934, 1—24.
— Til spørsmålet: Viljefrihet og forutbestemmelse efter Luther. Opposisjonsinnlegg ved S. Normanns disputas. VI, 1935, 147—162.
— Litt om problemet «Tilknytningspunktet» i den nyeste teologiske tenkning. VII, 1936, 1—16.
— Menneskets gudsbilledlighet. IX, 1938, 65—90.
— Den lutherske kirke og frelseveien, XIII, 1942, 49—72.
— Retninger og typer i den nyere systematiske teologi. Opposisjonsinnlegg ved R. Hauges disputas. XIV, 1943, 16—27.
— Troens Kristus og historiens Jesus. Antitese eller syntese under spenning. XIV, 1943, 97—113.
— Kristendommen som religiøs-sedelig åndsmakt, det humane og den humane etikk. (Moe-fs.) XVII, 1946, 56—65.
— Fra nutidens systematiske tenkning. XX, 1949, 1—23.
— Noen tankelinjer i forsoningslæren. XXI, 1950, 153—168.
— Det kristne håp og dets problemer. XXV, 1954, 53—67.
— Anm. v. nr. 3, 128, 129, 136.

Jaffé, Gerhard. Gralmotivets kristelige karakter. XI, 1940, 112—123.
Jordt-Jørgensen, Kaj E. Danmarks Kirke 1946—1947. XVIII, 1947, 182—188.
— Hvor står dansk teologi idag? XXII, 1951, 160—162.
— Anm. v. nr. 16, 17, 30, 45, 56, 57, 68, 68 b, 71, 74, 83, 85, 89, 90, 96, 107, 109, 118, 119, 121, 122, 127.
Jørgensen, Alfred Th. Confessio Augustana i 1530 og 1930. I, 1930, 65—74.
— Den danske Kirke 1931. II, 1931, 163—175.
— Danmarks Kirke 1932. III, 1932, 164—172.
— Martensen redivivus. En forelesning. V, 1934, 67—80.
— Katolicismens og Protestantismens Syn på Statskirken. VI, 1935, 65—78.
— Reformationens sociale Betydning. VIII, 1937, 14—25.
— Den ortodokse Kirke og vi Lutheranere. X, 1939, 165—173.
— Luthers Oversættelse af det nye Testamente under Revision af ham selv og af moderne Teologer. XII, 1941, 70—79.
— Confessio Dosithei. 1672. XII, 1941, 160—164.
— Luther i psykiatrisk Belysning. XIII, 1942, 17—34.
— Danmarks Kirke 1943. XIV, 1943, 114—123.
— Den danske Kirke under og efter Besættelsen. XVII, 1946, 31—41.
— Mennoniter. XXIII, 1952, 177—187.
— Anm. v. nr. 18, 19, 131.

Kindingstad, E. Mystikk og openberring. VI, 1935, 87—100.
— Guds realitet og Kants fornuftkritikk. XII, 1941, 165—178.
— Den filosofiske legitimeringa av gudstanken innan idealismen. XX, 1949, 117—138.
— Det moderne livsproblem. (III, nr. 112.) XXIII, 1952, 31—37.
— Reformert sakramentsyn, jamført med det lutherske. XXIII, 1952, 68—81.
Koch, L. J. Professor Moes Johannes-kommentar. X, 1939, 29—40. (III, nr. 100.)

Kolsrud, Oluf. Demringstid i Norge. En brevveksling mellom Oluf Kolsrud og John Nome. XIV, 1943, 133—144.
Kvistad, J. Aktuelle problemer i den prinsipielle homiletikk. III, 1932, 130—154 og 215—229.

Lehmann, Eigil. Grunntankar i Gogartens etikk. VII, 1936, 89—97.
Ljostveit, Kr. Det dialektiske «Gespenst». IV, 1933, 89—104.
— Anm. v. nr. 133.
Ljunggren, G. Bön och bönhörelse. III, 1932, 1—18.
Lodin, Sven. En okänd ungdomsdikt av C. O. Rosenius. Med inledande orientering. VI, 1935, 79—86.
— Anm. v. nr. 93.
Ludin-Jansen, H. Pirkê 'Abôth, oversatt. IV, 1933, 191—217.
— Den senjødiske salmediktning. VIII, 1937, 26—37.
Lønning, Per. Noen prinsipielle synspunkter omkring apologetikken. XXI, 1950, 135—146.
— «Paradox» og «Inderlighed» hos noen av Søren Kierkegaards kritikere. XXIII, 1952, 16—25.
— Den kristnes fellesskap med Kristus som motiv i det 16. og 17. århundres lutherske salmediktning. XXV, 1954, 68—85.

Mamen, H. Chr. Prestene og teologien. XXIII, 1952, 82—96.
Mathisen, Birger. Praktikum i søkelyset. XVIII, 1947, 189—200.
Modalsli, Ole. «Hvor syndenes forlatelse er, der er også liv og salighet.» XV, 1944, 153—170.
Moe, Olaf. Tro og teologi. I, 1930, 8—25.
— Nogen hovedlinjer i den siste menneskealders nytestamentlige forskning og diskusjon. III, 1932, 19—40.
— De nyfunne bibelhåndskrifter. III, 1932, 61—69.
— Nytt lys over den dansk-norske ortodoksis tid. III, 1932, 109—112.
— Kan den lutherske bekjennelse med rette påberope seg Paulus? III, 1932, 177—189.
— Ord, Ånd og sakrament. IV, 1933, 177—190.
— Hvad vilde Jesus? Korsets plass i Jesu kallsbevissthet. VI, 1935, 197—210.
— Johannes-evangeliet i lys av nyere forskning. VIII, 1937, 1—13.
— Foran reformasjonsjubileet. VIII, 1937, 120—123.
— Jesu dødsdag efter synoptikerne og Johannes. VIII, 1937, 129—137.
— Moderne reformkatolisisme. IX, 1938, 199—200.
— Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp». IX, 1938, 250—254. (III, nr. 1.)
— Nytestamentlig lexikografi. X, 1939, 52—55.
— Preken og vidnesbyrd i lys av Det nye testamente. X, 1939, 61—75.
— Forkynnelsen i urkristendommen. R. Astings posthume verk. X, 1939, 204—208. (III, nr. 10.)
Gjorde Paulus som kristen krav på syndfrihet? (Frøvig-fs.) XI, 1940, 33—40.
— Teologi og aktuell esjatologi. XII, 1941, 97—108.
— To norske doktoravhandlinger. (N. A. Dahls og R. Hauges verker.) XIII, 1942, 138—144. (III, nr. 44 og 60.)
— «En lydende malm eller en klingende bjelle.» Til fortolkningen av I Kor 13, 1. XIII, 1942, 191—193.
— «Den ypperligste veg.» Til fortolkn. av I Kor 13. XIV, 1943, 49—60.
— Den nye danske prøveoversettelse av Det nye testamente. XIV, 1943, 91—96.
Svensk og dansk-norsk salmetradisjon. Streiftog i Den svenske salmebok av 1819 og 1937. XIV, 1943, 124—132.

Moe, Olaf. Påkallelse og bekjennelse i Det nye testamente. XV, 1944, 45—52.
— En ny dansk kommentar til Johannes-brevene. XV, 1944, 94—96. (III, nr. 84 b.)
— Nattverd og esjatologi. XV, 1944, 97—105.
— En ny norsk kommentar til Apostelhistorien. XVI, 1945, 53—55. (III, nr. 52.)
— Gustav Jensen. I anledning av 100 års dagen for hans fødsel. XVI, 1945, 79—85.
— Fadervår og nattverdliturgien. XVI, 1945, 101—104.
— Lov og evangelium i Jesu forkynnelse. Et foredrag. XVII, 1946, 1—11.
— Sveitsisk teologi. XVIII, 1947, 108.
— Kirken og Guds rike. XVIII, 1947, 157—163.
— Fra skole til kirke. XIX, 1948, 93—98.
— Eldste og charismatikere i urkirken. XIX, 1948, 153—162.
— Jesu lidelsesdåp. XIX, 1948, 206—208.
— Nytestamentlig litteratur. XXI, 1950, 46—55.
— Det nye funn av bibelhåndskrifter. XXI, 1950, 103—105.
— Liturgiske ansatser i N.T. XXI, 1950, 113—122.
— Den jordiske og den himmelske helligdom. Til eksegesen av Hebr 9, 4 f. XXII, 1951, 87—90.
— Ukjente ord av Jesus. («Agrapha.») XXII, 1951, 91—93.
— Bultmann og Strauss. Noen bemerkninger til spørsmålet om kristendommens «avmytologisering». XXII, 1951, 123—127.
— Omkring det nytestamentlige ekklesia-begrep. XXIII, 1952, 26—30.
— Hebreerbrevet og sionismen. XXIII, 1952, 43—48.
— En evangelisk Peter-monografi. XXIII, 1952, 131—136.
— Et tilbakeblikk på den nytestamentlige forskning gjennom de siste 50 år. XXIV, 1953, 62—71.
— Inspirasjon og tradisjon i Det nye testamente. XXIV, 1953, 108—113.
— Håndskriftene ved Det døde hav. XXV, 1954, 8—17.
— Bultmann og Luther. XXV, 1954, 39—41.
— Anm. v. nr. 1, 10, 12, 13, 14, 15, 19, 20—22, 26, 28, 35—37, 38—40, 41—44, 49, 52, 60, 63, 65, 66, 70, 78, 79, 81, 82, 84, 84 b, 86, 92, 94, 95, 104, 105, 111, 124, 132, 134, 137, 138, 142, 147, 151.
Molland, Einar. «The Non-Jurors» og deres plass i den engelske kirkehistorie. X, 1939, 1—29. (Prøveforelesning.)
Munch, P. A. Salme 37, 49, 73. VII, 1936, 52—60.
Munthe, L. Kristologisk synspunkt i studiet av Apostolikum. XXV, 1954, 30—38.
Myhre, Jonas. For Lære og Liv. (Et festskrift.) VI, 1935, 114—123. (III, nr. 50.)
Myklebust, Olav Guttorm. Skolen som misjonsfaktor. En prinsipiell undersøkelse. IV, 1933, 147—167.
— Revelatio generalis som misjonsproblem. XI, 1940, 89—95. (Frøvig-fs.)
— Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin. En historisk oversikt. XII, 1941, 109—130.
— Misjonsvitenskapens eksistensrett. XIV, 1943, 28—43.
— «I Herrens Kirke-ly.» XV, 1944, 119—138.
— Encyklopediske synspunkter med hensyn på misjonsvitenskapen. XVII, 1946, 118—131. (Moe-fs.)
— Misjonskunnskapen i norsk presteutdannelse. Et historisk riss. XIX, 1948, 163—185.
— Anm. v. nr. 117.
Möller, Wilhelm. Antikritik. (Mot I. P. Seierstad, s.årg. 164 ff.) VIII, 1937, 236—246.

Möller, Wilhelm. Antwort auf die Epanorthomata ... IX, 1938, 244—249.
Nerhus, Hans. Johan S. Welhavens «Antydninger til et forbedret Psalmeverk ...» Et litterært-hymnologisk hundreårsminne. XII, 1941, 1—19.
Nome, John. Bergprekenens betydning i den kristne etikk. Prøveforelesning. XXII, 1951, 49—68.
— Avmytologiseringen av det bibelske kerygma. XXII, 1951, 97—122.
Norberg, A. Svenska Kyrkan under efterkrigstiden. XIX, 1948, 136—139.
Norborg, Sv. Martin Heideggers eksistentialfilosofi. 1. prøveforelesning. VI, 1935, 129—146.
— Platos betydning i åndslivets historie. 2. prøveforelesning. VII, 1936, 138—153.
— Anm. v. nr. 139, 157.
Norendal, Hermann. Landstads og Hauges salmebøker. XIII, 1942. 113—123 og 157—190.
— Gammeltestamentlig salmegods i Landstads reviderte salmebok. XVII, 1946, 186—203.
— Anm. v. nr. 24, 153.
Normann, Sigurd. Determinisme og predestinasjonsideer i Luthers Romerbrev-kommentar. II, 1931, 65—84, 137—162 og 193—207.

Odland, S. Hvorledes Menighetsfakultetet blev til. VII, 1936, 17—25.
Osnes, Georg. Fil 1, 23. XI, 1940, 148—159.
— «Lydighet» i Det nye testamente. XIV, 1943, 1—15.
— Romerbrevet i nytt lys. XVII, 1946, 204—213.
— Salme 8, 2 som tekstkritisk problem. XVIII, 1947, 22—29.
— Nytt lys over formelen «i Kristus». XXI, 1950, 87—99.
— Kristus midt på den frelseshistoriske linje. XXIII, 1952, 105—117. (III, nr. 42.)
— Anm. v. nr. 155.
Osnes, Torbjørn. Rom 8, 1—4 i aktuell belysning. En eksegetisk undersøkelse. XVI, 1945, 1—24 og 57—78.
— Ny orientering innen det nytestamentlige studium i England. XVII, 1946, 156—164. (Moe-fs.)
Ousland, Godvin. Det gammeltestamentlige innslag i norsk gammelluthersk preken- og oppbyggelseslitteratur. VI, 1935, 175—193.
— «Realismen» hos J. C. Heuch. XIII, 1942, 145—156.
— Gisle Johnsons teologiske system. Pistikken. XVII, 1946, 12—30.
— Fra kirke- til foreningskirkesyn. XXII, 1951, 69—82.

Rian, Johan B. Prinsipielle brytninger omkring G. T. XVII, 1946, 169—185.
Rignell, L. G. Till frågan om Gamla testamentet och förkunnelsen. Några synspunkter. XXIII, 1952, 153—159.
Riise-Hanssen, Torbj. Begrepene «praytes» og «parrhesia» i Det nye testamente. XV, 1944, 34—44.
— Slekter og kollekter. En liturgihistorisk studie over «Dagens kollekt». XX, 1949, 139—150.
- Summa summarum summarium. Kapitelsummariene i vår bibel. XXV, 1954, 109.
Robberstad, Knut. Vedkjenningsskrifter. XVI, 1945, 153—158.
— Kyrkjeleg økonomirett. XXIV, 1953, 84—86. (Cfr. III, nr. 115.)
Rygnestad, Knut. Gløtt frå ein norsk kyrkjestrid i førre hundreåret. XVI, 1945, 39—52.
- Noko om Det praktisk-teologiske seminar i Noreg frå 1848 til 1905. XIX, 1948, 36—52.
Røstvig, Kristian. En døende kirke. Edward Irving og irvingianismen. XVI, 1945, 128—152.
Sandberg, J. F. 65 dialektiske teser. VI, 1935, 108—113.

Sasse, Hermann. Den lutherske kirke og vår tids liturgiske bevegelse. XX, 1949, 24—33.
Schreuder, H. P. S. «I Herrens Kirke-ly.» (En preken fra 1843.) XV, 1944, 119—138.
Schreuder, S. A. Våre gammeltestamentlige høymesselektier. XVIII, 1947, 30—47.
Seierstad, Andr. Den kyrkjelege og den folkelege St. Olav. I, 1930, 121—142.
Bjørnstjerne Bjørnson og Gisle Johnson-rørsla 1875—1877. Med attergjeving i kursiv av fire lite kjende Bjørnson-brev. III, 1932, 190—214 og IV, 1933, 1—15.
Nyfunne kjeldefang til Manikear-soga. V, 1934, 113—121.
Danske kyrkjehistoriske skrifter i jubileumsåret 1936. VII, 1936, 242—244.
Den norske reformasjons struktur. VIII, 1937, 193—215.
Den norske reformasjons resultat. IX, 1938, 31—38.
Frå norskt kyrkjeliv 1936—1938. X, 1939, 117—145.
To uprenta skrifter av H. N. Hauge. XI, 1940, 41—49. (Frøvig-fs.)
H. N. Hauge og kvekarane. XIV, 1943, 145—159.
«Til Christendommens Elskere». Eit nyfunne skrift av Hans Nielsen Hauge. XV, 1944, 74—93.
Oluf Kolsrud 1885—1945. XVI, 1945, 195—200.
Hjalmar Holmquist, 1873—1945. XVI, 1945, 56.
Biblia Pauperum og den typologiske skriftforståing. XVII, 1946, 78—88. (Moe-fs.)
Norsk misjonsverksemd i 1820-åra. Opposisjonsinnlegg ved E. Danbolts doktordisputas. XVIII, 1947, 164—181.
Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen. XX, 1949, 199—210.
Anm. v. nr. 62, 67, 69, 80, 97, 102, 108, 110, 114, 126, 143.
Seierstad, Ivar P. Amos-profetien i ljoset av nyare gransking. II, 1931, 111—126 og 176—186.
Den gamaltestamentlege gransking av idag og vårt bruk av G. *T.* som Guds ord. III, 1932, 65—81.
Profeten Jeremias religion som personlig gudssamfund. Et foredrag. V, 1934, 148—166.
Problems in Psychological Research of Prophecy. VII, 1936, 203—212.
Vårt forhold til Det gamle testamente, praktisk og teoretisk. VIII, 1937, 164—192.
Epanorthomata. Svar til pastor Carl Fr. Wisløff. IX, 1938, 39—56.
Epanorthomata. Svar til lic. theol. W. Möller. IX, 1938, 127—132.
Vårt syn på Skriften. Avsluttende svar til pastor Carl Fr. Wisløff. IX, 1938, 188—198.
Avsluttende replikk til pastor lic. Wilhelm Möller. IX, 1938, 249.
Det gamle testamente om Guds ord. (III, nr. 103 b.) X, 1939, 95—116 og 154—164.
Forholdet mellom åpenbaringsopplevelsen og utformingen av budskapet hos skriftprofetene. XI, 1940, 62—76. (Frøvig-fs.)
Popularisert bibelvitenskap. (III, nr. 58.) XVI, 1945, 184—194.
Lukas 22, 14—20. Prøveforelesning. XVIII, 1947, 83—107.
°Él qannā°-motivet i dekalogen. Prøveforelesning. XVIII, 1947, 109—121.
Skagestad, G. Nadverens plads i menighetens gudstjenstlige liv. I, 1930, 45—62.
Religionen og skolen. III, 1932, 82—89.
Smemo, Johannes. Den frie vilje som prækenproblem. I, 1930, 103—120.
Hvad betyr Augustana for vår forkynnelse. II, 1931, 31—55.

Smemo, Johannes. Omkring sjelesorgen. Ad pastor Fjellbus bok. IV, 1933, 225—236.
— Kirken og den dialektiske teologi. V, 1934, 95—112.
— Hvad vil vi med vår preken? Et homiletisk prinsippspørsmål. VII 1936, 189—202.
— Forkynnelsen som vidnesbyrd i Det nye testamente og i nutiden. VIII, 1937, 65—94.
— Homiletisk eller tematisk prekenmetode? XI, 1940, 50—61. (Frøvig-fs.)
— Misjonen i forkynnelsen. XV, 1944, 106—118.
— Psykoterapi og sjelesorg. XVII, 1946, 89—102. (Moe-fs.)
— Hvordan bli prest for hele menigheten. XX, 1949, 105—116.
— Presten som sjelesørger. XXIV, 1953, 1—13.
Stadener, Sam. Kyrka och kyrkorätt. VI, 1935, 1—11.
Stoltenberg, Sverre. Nattverd og syndsforlatelse. XXIV, 1953, 72—83.
Stormark, K. Voksterlinor i amerikansk lutherdom. XIX, 1948, 23—35.
— Turning the Upside down. Dr. Immanuel Velikovsky rekonstruerer den antikke historien. XXIII, 1952, 137—152.
Storset, Bjarne. Psykoanalysens verd i individuell sjelesorg. XVI, 1945, 159—183.
Svanholm, Chr. Hovedproblemene i fortolkningen av Jesu lignelser i den nyere teologi fra Jülicher av. XXIV, 1953, 164—176.
Svennevik, Hj. Biskop Støylens salmedikting, XIX, 1948, 140—151.
Södergren, Viktor. Husförhör. XIV, 1943, 168—173.
Søe, N. H. Den lutherske Kaldsetik. IX, 1938, 145—171.

Terray, László G. Kirkebegrepet hos Zwingli omkring 1525. XXI, 1950, 185—196.
— Luthersk teologisk litteratur i Ungarn 1930—1950. XXIII, 1952, 38—42.
— «Konflikten mellom Øst og Vest» hos Luther. XXV, 1954, 152.
Thu, Arne. Misjonær Paul Olaf Bodding. X, 1939, 181—191.
Tidemann Strand, Chr. Refleksjoner omkring Engnells innledning til G.T. XX, 1949, 94—102. (III, nr. 48.)
— Hebreerbrevets anvendelse av Det gamle testamente. XXI, 1950, 33—41.
Tiililä, Osmo. Karaktärsdrag hos den finska pietismen. XVIII, 1947, 130—156.
— Om Ekklesias congregatio sanctorum-karakter. XXV, 1954, 197.
Torm, Fr. Professor dr. theol. Olaf Moe 1876—1946. XVII, 1946, 51—55. (Moe-fs.)
— Anm. v. nr. 51, 53, 99.
Trana, Gunnar. Esjatologien i tro og forkynnelse. XVI, 1945, 105—116.
— Den kristnes kamp etter Luther. XXII, 1951, 29—38.
— Anm. v. nr. 61.

Valen-Sendstad, Olav. Karl Barths teologi. V, 1934, 167—210.
— Barthiansk polemikk. Tilsvar til pastor R. Hauge. VI, 1935, 101—107.
— Begrepene lov og evangelium. Et foredrag. XIII, 1942, 1—16.
Om loven og evangeliet. XVI, 1945, 25—38 og 86—100.
I hvilken betydning kan det på filosofisk grunnlag bli tale om objektive etiske normer? Prøveforelesning. XIX, 1948, 105—132.
Kristendommens absolutthet. Et foredrag. XX, 1949, 153—171.
Åpenbaring og troserkjennelse. Kritiske merknader til to teologiske avhandlinger av Tord Godal. XXI, 1950, 57—86. (III, nr. 54.)
Til belysning av kritikk-metoden i den systematiske teologi. XXII, 1951, 128—156.

Vold, Karl. Jobbokens problemer. Litteratur til Jobboken. III, 1932, 41—56.
— Religionshistorie og dens plass i det teologiske studium. V, 1934, 221—241.
— Ebed-Jahve-sangene i Jesaia II. IX, 1938, 201—226.
— De føreksilske domprofeters sosial-etiske forkynnelse og dens forutsetninger. XI, 1940, 19—32. (Frøvig-fs.)
— Det gamle testamentes blivende verd. XI, 1940, 137—147.
— Palestinas folk og historie i førisraelittisk tid. Vitenskapens nåværende syn. XII, 1941, 49—69.
— Ånden og ordet hos de gammeltestamentlige profeter. XIII, 1942, 73—84.
— Litteraturhistorikere og filologer kontra bibelkritikken. XIV, 1943, 87—90.
— Soning og tilgivelse i Det gamle testamente. XIV, 1943, 44—48. (III, nr. 64.)
— Skjebne-, lykke- og fylgjeguder. Anvendt religionshist. XVII, 1946, 66—77. (Moe-fs.)
Læge- og slangeguder i den gamle orientalske, klassiske og germansk-nordiske verden sett under kristelig sikte. XVIII, 1947, 1—21.

Welle, Ivar. Norges kirke 1928—30. II, 1931, 208—238.
— Norges kirke 1930—35. VII, 1936, 26—51.
— Claus L. Clausen — et hundreårsminne. XIV, 1943, 192.
— Bibeloversettelser. I. XIV, 1943, 160—167.
II. XV, 1944, 53—73.
III. XV, 1944, 139—144.
IV. XV, 1944, 171—180.
— Kirken i aposteltiden. XXIV, 1953, 119—126. (III, nr. 101.)
— Læstadianismen. XXV, 1954, 163. (III, nr. 27.)
Wisløff, Carl Fr. Vårt forhold til G. T. praktisk og teoretisk. VIII, 1937, 247—253.
— Hvor er grensen mellom det feilfri og det feilbare i Skriften? Svar til stip. Ivar P. Seierstad. IX, 1938, 133—142.
— Schartaus prekener. Forsøk på en systematisk oversikt, særlig med tanke på forkynnelsen av nådens ordning. XIII, 1942, 85—95 og 124—137.
— Helliggjørelsen hos Rosenius. XVII, 1946, 144—155. (Moe-fs.)
— I hvilken forstand skal prekenen være aktuell? XIV, 1948, 68—80.
— Den liturgiske bevegelse — og «Mediator Dei». XX, 1949, 172—188.
To liturgiske spørsmål i lys av vår liturgihistoriske tradisjonssammenheng. XXI, 1950, 18—32.
— Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen. XXI, 1950, 169—184.
— Vår tids ekumenikk som teologisk problem. XXIII, 1952, 160—176.
— Anm. v. nr. 8, 29, 106, 123, 149.

Zwilgmeyer, Dagfinn. Noen botssalmer fra «Det skjulte Norges» salmesang. X, 1939, 86—94.

II. SYSTEMATISK OVERSIKT

over tidsskriftets artikler, ordnet innen hver gruppe etter forfatternes alfabet.

A. DET GAMLE TESTAMENTE

med religionshistorie.

Aalen, Sverre. «Lys» og «mørke» i Det gamle testamente. XVIII, 1947, 122—129.
Birkeli, Emil. Religionshistorie. V, 1934, 211—217.
— Religionsvidenskapelig grunnsyn og metode. VII, 1936, 98—112.
— Fruktbarhetskulten og fedrekultens forskjellige ideologi. XII, 1941, 88—96.

Dahl, Otto Chr. Muhammed som gassisk guddom. XX, 1949, 48—54.

Munch, P. A. Salme 37, 49, 73. VII, 1936, 52—60.
Möller, Wilhelm. Antikritik. (Mot I. P. Seierstad, s. årg. 164 ff.) VIII, 1937, 236—246.
— Antwort auf die Epanorthomata. IX, 1938, 244—249.

Osnes, Georg. Salme 8, 2 som tekstkritisk problem. XVIII, 1947, 22—29.

Rian, Johan B. Prinsipielle brytninger omkring G. T. XVII, 1946, 169—185.
Rignell, L. G. Till frågan om Gamla testamentet och förkunnelsen. Några synspunkter. XXIII, 1952, 153—159.

Seierstad, I. P. Amos-profetien i ljoset av nyare gransking. II, 1931, 111—126 og 176—186.
— Den gamaltestamentlege gransking av i dag og vårt bruk av G. T. som Guds ord. III, 1932, 65—81.
— Profeten Jeremias religion som personlig gudssamfund. Et foredrag. V, 1934, 148—166.
— Problems in Psychological Research of Prophecy. VII, 1936, 203—212.
— Vårt forhold til Det gamle testamente, praktisk og teoretisk. VIII, 1937, 164—192.
— Epanarthomata. Svar til pastor Carl Fr. Wisløff. IX, 1938, 39—56.
— Epanarthomata. Svar til lic. theol. W. Möller. IX, 1938, 127—132.
— Vårt syn på Skriften. Avsluttende replikk til pastor Carl Fr. Wisløff. IX, 1938, 188—198.
— Avsluttende replikk til pastor lic. Wilhelm Möller. IX, 1938, 249.
— Det gamle testamente som Guds ord. (III, nr. 103 b.) X, 1939, 95—116 og 154—164.
— Forholdet mellom åpenbaringsopplevelsen og utformingen av budskapet hos skriftprofetene. XI, 1940, 62—76. (Frøvig-fs.)
— Popularisert bibelvitenskap. XVI, 1945, 184—194. (III, nr. 58.)
— °Él qannā°-motivet i dekalogen. Prøveforelesning. XVIII, 1947, 109—121.
Stormark, K. Turning the Upside down. Dr. Immanuel Velikovsky rekonstruerer den antikke historien. XXIII, 1952, 137—152.

Tidemann Strand, Chr. Refleksjoner omkring Engnells innledning til G. T. XX, 1949, 94—102. (III, nr. 48.)

Vold, Karl. Jobbokens problemer. Litteratur til Jobboken. III, 1932, 41—56.
— Religionshistorie og dens plass i det teologiske studium, V. 1934, 221—241.
— Ebed-Jahve-sangene i Jesaia II. IX, 1938, 201—226.
— De føreksilske domsprofeters sosial-etiske forkynnelse og dens forutsetninger. XI, 1940, 19—32. (Frøvig-fs.)
— Det gamle testamentes blivende verd. XI, 1940, 137—147.
— Palestinas folk og historie i førisraelittisk tid. Vitenskapens nåværende syn. XII, 1941, 49—69.
— Ånden og ordet hos de gammeltestamentlige profeter. XIII, 1942, 73—84.
— Litteraturhistorikere og filologer kontra bibelkritikken. XIV, 1943, 87—90.
— Soning og tilgivelse i Det gamle testamente. XIV, 1943, 44—48. (III, nr. 64.)
— Skjebne-, lykke- og fylgjeguder. Anvendt religionshist. XVII, 1946, 66—77. (Moe-fs.)
— Læge-, og slangeguder i den gamle orientalske, klassiske og germansk-nordiske verden sett under kristelig sikte. XVIII, 1947, 1—21.

Wisløff, Carl Fr. Vårt forhold til G. T. praktisk og teoretisk. VIII, 1937, 247—253.
— Hvor er grensen mellom det feilfrie og det feilbare i Skriften? Svar til stip. Ivar P. Seierstad. IX, 1938, 133—142.

B. DET NYE TESTAMENTE

med tidshistorie og senjødedom.

Aaberg, Th. Stod op fra de døde tredje dag. En evangelieharmoni. X, 1939, 41—51.
Aalen, Sverre. Kunnskapen i ordet. VII, 1936, 154—184.
— Johannesevangeliet og religionshistorien. XI, 1940, 160—180 og XII, 1941, 20—33.
— «Verdens lys» i rabinismen. XVII, 1946, 132—143. (Moe-fs.)
— De historiske problemer i forbindelse med apostelen Paulus' siste leveår og død. Prøveforelesning. XXIII, 1952, 1—15.
— Begrepet Plæråma i Kolosser- og Efeserbrevet. XXIII, 1952, 49—67.
— Fryktmotivet i forkynnelsen bibelsk belyst. XXIV, 1953, 150—163.

Asting, Ragnar. Hvilken mening har Paulus' formaninger? V, 1934, 49—66.

Bugge, Sten. Ord av Jesus fra kilder utenfor de kanoniske evangelier. IV, 1933, 121—146.
— «Verden er en bro». Jesus-ord hos Al-Ghazali. IV, 1933, 218—224.

Frøvig, D. A. Tilbedelsen av Kristus i Det nye testament. I, 1930, 26—44.
— Hellenismen og Det nye testamente. I, 1930, 249—252. (III, nr. 125.)
— Det aramaiske Matteusskrift og vårt greske Matteus-evangelium. II, 1931, 1—30.
— Stjernen ved Betlehem i den teologiske forskning. II, 1931, 127—135.
—135.
— Jesu ord i synoptikerne om rikdommen. III, 1932, 113—129.

Frøvig, D. A. Fra den nyere evangelieforskning. III, 1932, 230—234.
— Fra den nyere evangelieforskning. L. Bruns og Fr. Haucks kommentarer til Lukas-evangeliet. VI, 1935, 163—168.
— Forholdet mellom tro og historie hos Paulus. VII, 1936, 61—88 og 125—137.
— Paulus og stoicismen. IX, 1938, 1—30.
— Fra den nyeste evangelieforskning. X, 1939, 22—28.
- Adolf Schlatter og Wilhelm Lütgert og deres arbeide for en positiv teologi. X, 1939, 174—180.
— Jesus som undergjører i den nyere teologi. XI, 1940, 97—111.
- Har den eldste kristenhet hatt barnedåp? XI, 1940, 124—131.
- - Hovedspørsmålene i den moderne evangeliekritikk. Et varsel om et omslag. XII, 1941, 145—159.
- En ny norsk kommentar til Jakobs brev. XIV, 1943, 188—191. (III, nr. 33.)
— Den historiske forskning og Det nye testamente. XV, 1944, 145—152.
- Var galaterne keltere eller germanere? XV, 1944, 181—184.
— En ny oversettelse av Det nye testamente. XVII, 1946, 42—46. (III, nr. 34.)
— Rettferdiggjørelsen av tro alene og den såkalte etisk-mystiske frelsetilegnelse hos Paulus. XIX, 1948, 57—67.

Gulbrandsen, Birger. Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet. Prøveforelesning. XX, 1949, 57—76.

Hareide, Bjarne. Undervisinga i Palestina på Jesu tid. XX, 1949, 77—93.
Hedegård, David. Bönen i judendomen och i Nya testamentet. XXIV, 1953, 49—61.

Koch, L. J. Professor Moes Johannes-kommentar. X, 1939, 29—40. (III, nr. 100.)

Ludin — Jansen, H. Pirke 'Aboth, oversatt. IV, 1933, 191—217.
- - Den senjødiske salmediktning. VIII, 1937, 26—37.

Moe, Olaf. Nogen hovedlinjer i den siste menneskealders nytestamentlige forskning og diskusjon. III, 1932, 19—40.
- Kan den lutherske bekjennelse med rette påberope sig Paulus? III, 1932, 177—189.
Ord, Ånd og sakrament. IV, 1933, 177—190.
Hvad vilde Jesus? Korsets plass i Jesu kallsbevissthet. VI, 1935, 197—210.
Johannes-evangeliet i lys av nyere forskning. VIII, 1937, 1—13.
- Jesu dødsdag efter synoptikerne og Johannes. VIII, 1937, 129—137.
- Nytestamentlig lexikografi. X, 1939, 52—55.
Preken og vidnesbyrd i lys av Det nye testamente. X, 1939, 61—75.
- Forkynnelsen i urkristendommen. R. Astings posthume verk. X, 1939, 204—208. (III, nr. 10.)
- Gjorde Paulus som kristen krav på syndfrihet? XI, 1940, 33—40. (Frøvig-fs.)
- «En lydende malm eller en klingende bjelle». Til fortolkningen av I Kor 13, 1. XIII, 1942, 191—193.
«Den ypperligste veg.» Til fortolkn. av I Kor 13. XIV, 1943, 49—60.
- Den nye danske prøveoversettelse av Det nye testamente. XIV, 1943, 91—96.
- Påkallelse og bekjennelse i Det nye testamente. XV, 1944, 45—52.
- En ny dansk kommentar til Johannes-brevene. XV, 1944, 94—96. (III. nr. 84 b.)

Moe, Olaf. En ny norsk kommentar til Apostelhistorien. XVI, 1945, 53—55. (III. nr. 52.)
— Lov og evangelium i Jesu forkynnelse. Et foredrag. XVII, 1946, 1—11.
— Kirken og Guds rike. XVIII, 1947, 157—163.
— Fra skole til kirke. XIX, 1948, 93—98.
— Eldste og charismatikere i urkirken. XIX, 1948, 153—162.
— Jesu lidelsesdåp. XIX, 1948, 206—208.
— Nytestamentlig litteratur. XXI, 1950, 46—55.
— Det nye funn av bibelhåndskrifter. XXI, 1950, 103—105.
— Liturgiske ansatser i N. T. XXI, 1950, 113—122.
— Den jordiske og den himmelske helligdom. Til eksegesen av Hebr. 9, 4 f. XXII, 1951, 87—90.
— Ukjente ord av Jesus («Agrapha»). XXII, 1951, 91—93.
— Bultmann og Strauss. Noen bemerkninger til spørsmålet om kristendommens «avmytologisering». XXII, 1951, 123—127.
— Omkring det nytestamentlige ekklesia-begrep. XXIII, 1952, 26—30.
— Hebreerbrevet og sionismen. XXIII, 1952, 43—48.
— En evangelisk Peter-monografi. XXIII, 1952, 131—136.
— Et tilbakeblikk på den nytestamentlige forskning gjennom de siste 50 år. XXIV, 1953, 62—71.
— Inspirasjon og tradisjon i Det nye testamente. XXIV, 1953, 108—113.
— Håndskriftfunnene ved Det døde hav. XXV, 1954, 8—17.
— Bultmann og Luther. XXV, 1954, 39—41.

Osnes, Georg. Fil 1, 23. XI, 1940, 148—159.
— «Lydighet» i Det nye testamente. XIV, 1943, 1—15.
— Romerbrevet i nytt lys. XVII, 1946, 204—213.
— Nytt lys over formelen «i Kristus». XXI, 1950, 87—99.
— Kristus midt på den frelseshistoriske linje. XXIII, 1952, 105—117. (III, nr. 42.)
Osnes, Torbjørn. Rom 8, 1—4 i aktuell belysning. En eksegetisk undersøkelse. XVI, 1945, 1—24 og 57—78.
— Ny orientering innen det nytestamentlige studium i England. XVII, 1946, 156—164. (Moe-fs.)

Riise-Hanssen, Torbj. Begrepene «praytes» og «parrhesia» i Det nye testamente. XV, 1944, 34—44.

Seierstad, Ivar P. Lukas 22, 14—20. Prøveforelesning. XVIII, 1947, 83—107.
Svanholm, Chr. Hovedproblemene i fortolkningen av Jesu lignelser i den nyere teologi fra Jülicher av. XXIV, 1953, 164—176.

Tidemann Strand, Chr. Hebreerbrevets anvendelse av Det gamle testamente. XXI, 1950, 33—41.

Welle, Ivar. Kirken i apostletiden. XXIV, 1953, 119—126. (III, nr. 101.)

C. KIRKEHISTORIE

For biografiske artikler se også II, F. Artikler med tilknytning til misjonen samles i egen gruppe.

1. Verdens- og norsk kirkehistorie, symbolikk.

Aanestad, Lars. Dansk salmeleksikon. IV, 1933, 51—63. (III, nr. 146.)

Birkeli, Fridtjov. Jørgen Ericksøn og det verdslige regimente. XXIV, 1953, 89—107.

Blom Svendsen, H. Gustav Jensen om salmebokrevisjon i 1890-årene. XXI, 1950, 100—102.
Bolling, Reidar. Biskop Christopher Nyrop 1680—1733. VII, 1936, 213—241 og VIII, 1937, 38—62.
— Michael Tyrholm. Presten og granskaren. X, 1939, 146—153 og 192—203.
— Kyrkjedisiplinen. Ei etterrøkjing frå «Christiansands Stift.» XIII, 1942, 35—48.

Danbolt, Lars Johan. Litt irenæologi. XXV, 1954, 140.

Gulbrandsen, Birger. Gustav Adolf Lammers og kirkens absolusjonspraksis. XI, 1940, 181—192.
— Haugianerne og nattverden. XII, 1941, 131—144.
— Hans Nielsen Hauges nattverdlære og striden om den. XIV, 1943, 61—74.
— Dogmatisk målestokk på kirkehistorien m. m. Replikk til mine opponenter. XX, 1949, 189—198.
Haaland, Erling. John Rasmussen Haugvaldstad som bonde og borger. XXV, 1954, 18—29.
— John Rasmussen Haugvaldstad som humanitær og kristelig organisator. XXV, 1954, 86—102.
Hagesæther, Olav. Den kirkelige debatt om prestenes bekjennelsesplikt i siste halvpart av forrige århundre. XXV, 1954, 173.
Hareide, Bjarne. Arvesynd og oppseding i Luthers teologi. XXI, 1950, 123—134.
Helgason, Jón. Islands kirke ved 1930. I, 1930, 224—248.
— Fra Islands kirkeliv. VIII, 1937, 95—108.

Jordt-Jørgensen, Kaj E. Danmarks Kirke 1946—1947. XVIII, 1947, 182—188.
— Hvor står dansk teologi idag? XXII, 1951, 160—162.
Jørgensen, Alfred Th. Confessio Augustana i 1530 og 1930. I, 1930, 65—74.
— Den danske Kirke 1931. II, 1931, 163—175.
— Danmarks Kirke 1932. III, 1932, 164—172.
— Martensen redivivus. (En forelesning.) V, 1934, 67—80.
— Katolicismens og Protestantismens Syn paa Statskirken. VI, 1935, 65—78.
— Reformationens sociale Betydning. VIII, 1937, 14—25.
— Den ortodokse Kirke og vi Lutheranere. X, 1939, 165—173.
— Luthers Oversættelse af det nye Testamente under Revision af ham selv og af moderne Teologer. XII, 1941, 70—79.
— Confessio Dosithei 1672. XII, 1941, 160—164.
— Luther i psykiatrisk Belysning. XIII, 1942, 17—34.
— Danmarks Kirke 1943. XIV, 1943, 114—123.
— Den danske Kirke under og efter Besættelsen. XVII, 1946, 31—41.
— Mennoniter. XXIII, 1952, 177—187.

Kindingstad, E. Reformert sakramentsyn jamført med det lutherske. XXIII, 1952, 68—81.
Kolsrud, Oluf. Demringstid i Norge. En brevveksling mellom Oluf Kolsrud og John Nome. XIV, 1943, 133—144.

Lodin, Sven. En okänd ungdomsdikt av C. O. Rosenius. Med inledande orientering. VI, 1935, 79—86.
Lønning, Per. «Paradox» og «Inderlighed» hos noen av Søren Kierkegaards kritikere. XXIII, 1952, 16—25.

Lønning, Per. Den kristnes fellesskap med Kristus som motiv i det 16. og 17. århundres lutherske salmediktning. XXV, 1954, 68—85.

Mamen, H. Chr. Prestene og teologien. XXIII, 1952, 82—96.
Moe, Olaf. Foran reformasjonsjubileet. VIII, 1937, 120—123.
— Moderne reformkatolisisme. IX, 1938, 199—200.
— Svensk og dansk-norsk salmetradisjon. Streiftog i Den svenske salmebok av 1819 og 1937. XIV, 1943, 124—132.
— Gustav Jensen. I anledning av 100 års dagen for hans fødsel. XVI, 1945, 79—85.
Molland, Einar. «The Non-Jurors» og deres plass i den engelske kirkehistorie. X, 1939, 1—29. (Prøveforelesning.)
Munthe, L. Kristologisk synspunkt i studiet av Apostolikum. XXV, 1954, 30—38.
Myhre, Jonas. For Lære og Liv. (Et festskrift.) VI, 1935, 114—123. (III, nr. 50.)
Nerhus, Hans. Johan S. Welhavens «Antydninger til et forbedret Psalmeverk . . .» Et litterært-hymnologisk hundreårsminne. XII, 1941, 1—19.
Norberg, A. Svenska Kyrkan under efterkrigstiden, XIX, 1948, 136—139.
Norendal, Hermann. Landstads og Hauges salmebøker. XIII, 1942, 113—123. og 157—190.
— Gammeltestamentlig salmegods i Landstads reviderte salmebok. XVII, 1946, 186—203.
Normann, Sigurd. Determinisme og predestinasjonsideer i Luthers Romerbrev-kommentar. II, 1931, 65—84, 137—162 og 193—207.

Odland, S. Hvorledes Menighetsfakultetet blev til. VII, 1936, 17—25.
Ousland, Godvin. Det gammeltestamentlige innslag i norsk gammelluthersk preken- og oppbyggelseslitteratur. VI, 1935, 175—193.
— «Realismen» hos J. C. Heuch. XIII, 1942, 145—156.
— Gisle Johnsons teologiske system. Pistikken. XVII, 1946, 12—30.
— Fra kirke- til foreningskirkesyn. XXII, 1951, 69—82.

Riise-Hanssen, Torbj. Summa summarum summarium. Kapitelsummariene i vår bibel. XXV, 1954, 109.
Rygnestad, Knut. Gløtt frå ein norsk kyrkjestrid i førre hundreåret. XVI, 1945, 39—52.
— Noko om Det praktisk-teologiske seminar i Noreg frå 1848 til 1905. XIX, 1948, 36—52.
Røstvig, Kristian. En døende kirke. Edward Irving og irvingianismen. XVI, 1945, 128—152.

Sasse, Hermann. Den lutherske kirke og vår tids liturgiske bevegelse. XX, 1949, 24—33.
Seierstad, Andr. Den kyrkjelege og den folkelege St. Olav. I, 1930, 121—142.
— Bjørnstjerne Bjørnson og Gisle Johnson-rørsla 1875—1877. Med attergjeving i kursiv av fire lite kjende Bjørnson-brev. III, 1932, 190—214 og IV, 1933, 1—15.
— Nyfunne kjeldefang til Manikear-soga. V, 1934, 113—121.
— Danske kyrkjehistoriske skrifter i jubileumsåret 1936. VII, 1936, 242—244.
— Den norske reformasjons struktur. VIII, 1937, 193—215.
— Den norske reformasjons resultat. IX, 1938, 31—38.
— Frå norskt kyrkjeliv 1936—1938. X, 1939, 117—145.
— To uprenta skrifter av H. N. Hauge. XI, 1940, 41—49. (Frøvig-fs.)

Seierstad, Andr. H. N. Hauge og kvekarane. XIV, 1943, 145—159.
— «Til Christendommens Elskere.» Eit nyfunne skrift av Hans Nielsen Hauge. XV, 1944, 74—93.
— Oluf Kolsrud 1885—1945. XVI, 1945, 195—200.
— Hjalmar Holmquist, 1873—1945. XVI, 1945, 56.
— Biblia Pauperum og den typologiske skriftforståing. XVII, 1946, 78—88. (Moe-fs.)
— Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen. XX, 1949, 199—210.
Stormark, K. Voksterlinor i amerikansk lutherdom. XIX, 1948, 23—35.
Svennevik, Hj. Biskop Støylens salmedikting. XIX, 1948, 140—151.

Terray, László G. Kirkebegrepet hos Zwingli omkring 1525. XXI, 1950, 185—196.
— «Konflikten mellom Øst og Vest» hos Luther. XXV, 1954, 152.
Tiililä, Osmo. Karaktärsdrag hos den finska pietismen. XVIII, 1947, 130—156.

Welle, Ivar. Norges kirke 1928—30. II, 1931, 208—238.
— Norges kirke 1930—35. VII, 1936, 26—51.
— Claus L. Clausen — et hundreårsminne. XIV, 1943, 192.
— Bibeloversettelser. I. XIV, 1943, 160—167.
II. XV, 1944, 53—73.
III. XV, 1944, 139—144.
IV. XV, 1944, 171—180.
— Læstadianismen. XXV, 1954, 00—00. (III, nr. 27.)
Wisløff, Carl Fr. Helliggjørelsen hos Rosenius. XVII, 1946, 144—155. (Moe-fs.)

Zwilgmeyer, Dagfinn. Noen botssalmer fra «Det skjulte Norges» salmesang. X, 1939, 86—94.

2. *Misjonsvitenskap og historie.*

Bugge, Sten. Hjemmekirken i misjonsmarkens lys. VI, 1935, 235—252.

Danbolt, Erling. Misjon — evangeliets frie løp. V, 1934, 242—262 og VI, 1935, 23—49.
Danbolt, Lars Johan. Biskop Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse. IX, 1938, 112—126, 172—187 og 227—243.
— Biskop Schreuder som personlighet. XII, 1941, 80—87.

Myklebust, Olav Guttorm. Skolen som misjonsfaktor. En prinsipiell undersøkelse. IV, 1933, 147—167.
— Revelatio generalis som misjonsproblem. XI, 1940, 89—95. (Frøvig-fs.)
— Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin. En historisk oversikt. XII, 1941, 109—130.
— Misjonsvitenskapens eksistensrett. XIV, 1943, 28—43.
— «I Herrens Kirke-ly.» XV, 1944, 119—138.
— Encyklopediske synspunkter med hensyn på misjonsvitenskapen. XVII, 1946, 118—131. (Moe-fs.)
— Misjonskunnskapen i norsk presteutdannelse. Et historisk riss. XIX, 1948, 163—185.

Seierstad, Andr. Norsk misjonsverksemd i 1820-åra. Opposisjonsinnlegg ved E. Danbolts doktordisputas. XVIII, 1947, 164—181.
Smemo, Johannes. Misjonen i forkynnelsen. XV, 1944, 106—118.

Thu, Arne. Misjonær Paul Olaf Bodding. X, 1939, 181—191.

D. SYSTEMATISK TEOLOGI

Religionsfilosofi. Prinsipplære. Dogmatikk. Etikk. Religionspsykologi.

Aalen, Leiv. Er Karl Barths teologi monistisk? VI, 1935, 211—234.
— Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp».
A. I dogmatikken. VIII, 1937, 138—163 og 216—235.
B. I etikken. IX, 1938, 57—64 og 91—111.
— Karl Barths skriftsyn, XI, 1940, 77—88. (Frøvig-fs.)
— Luthersk eller barthiansk etikk? (III, nr. 140, 141 og 154.) XIV, 1943, 75—86.
— Vår kirkes bekjennelse og dens betydning i dag. XV, 1944, 1—20.
— Gjenfødelsen i luthersk læretradisjon. XVII, 1946, 103—117. (Moe-fs.)
— Evangeliet og nådemidlene. Et bidrag til rettferdiggjørelseslæren på bakgrunn av luthersk læretradisjon. XVIII, 1947, 48—76.
— Guds ord og den menneskelige tilknytning som dogmatisk problem. Prøveforelesning. XXIV, 1953, 129—149.

Alanen, Yrjö J. E. Eros og agape som teologiske grunnbegreper. XXV, 1954, 1—7 og 45—52.

Bentzen, A. Forbindelseslinjer fra teologien til moderne ideologier. XIX, 1948, 81—92.
Boman, Thorleif. Gud mot Gud. XXII, 1951, 83—86.
Brøndal, Mauritz. Kamp- og seiersmotivet som forsoningsmotiv ikke klassisk og ikke luthersk. XXIV, 1953, 14—30.

Dale, Kristoffer. Thielickes etikk. XXIII, 1952, 118—130. (III, nr. 145.)

Elert Werner. Luthers stilling til det sociale og økonomiske spørsmål. IV, 1933, 16—32.
Eriksen, Richard. Samvittigheten. Et foredrag. V, 1934, 81—94.

Godal, Tord. Spiritus Creator. Kritikk av Olav Valen-Sendstads kritikkmetode. XXII, 1951, 1—28.

Hallesby, Ole. Den dialektiske teologi. En placering og en vurdering. I, 1930, 143—166 og 193—223.
— Forsoningstanker i nutiden. V, 1934, 25—48.
— Dogmatisk metode. X, 1939, 76—85.
— Udødelighet og oppstandelse. XI, 1940, 1—18. (Frøvig-fs.)
— Skrifttro teologi. XII, 1941, 34—45. (III, nr. 47.)
Hansen Utne, Erling. (Utnem.) Johannes von Staupitz' teologi. XIX, 1948, 186—205.
Hauge, Reidar. Pneumatisk eksegese. I, 1930, 75—102 og 167—192.
— Inntryk fra den nyeste tyske teologi. II, 1931, 85—110.
— Guds ord i nutidens teologi. IV, 1933, 65—88.
— Den idealistiske og den kristelige gudstanke. V, 1934, 133—147.
— Karl Barths teologi i fantasi og virkelighet. VI, 1935, 12—22.

Hauge, Reidar. Norsk antibarthianisme. Svar til Valen-Sendstad. VI, 1935, 169—174.
— Revelatio generalis og theologia naturalis. Prøveforelesning. XIII, 1942, 97—112.
— Nasjonalsosialisme og kristendom. XVI, 1945, 117—127.
— Teologien etter forrige verdenskrig og i dag. XIX, 1948, 1—22.
Hök, Gösta. Den unge Zinzendorfs teologi. XXIV, 1953, 114—118. (III, nr. 2.)

Ihlen, Chr. Strømdrag i nutidens teologi. IV, 1933, 33—50.
— Det kristocentriske prinsipp. V, 1934, 1—24.
— Til spørsmålet: Viljefrihet og forutbestemmelse efter Luther. Opposisjonsinnlegg ved S. Normanns disputas. VI, 1935, 147—162.
— Litt om problemet «Tilknytningspunktet» i den nyeste teologiske tenkning. VII, 1936, 1—16.
— Menneskets gudsbilledlighet. IX, 1938, 65—90.
— Den lutherske kirke og frelseveien. XIII, 1942, 49—72.
— Retninger og typer i den nyere systematiske teologi. Opposisjonsinnlegg ved R. Hauges disputas. XIV, 1943, 16—27.
— Troens Kristus og historiens Jesus. Antitese eller syntese under spenning. XIV, 1943, 97—113.
— Kristendommen som religiøs-sedelig åndsmakt, det humane og den humane etikk. XVII, 1946, 56—65. (Moe-fs.)
— Fra nutidens systematiske tenkning. XX, 1949, 1—23.
— Noen tankelinjer i forsoningslæren. XXI, 1950, 1—17.
— Esjatologi i nutiden. XXI, 1950, 153—168.
— Det kristne håp og dets problemer. XXV, 1954, 53—67.

Jaffé, Gerhard. Gralmotivets kristelige karakter. XI, 1940, 112—123.

Kindingstad, E. Mystikk og openberring. VI, 1935, 87—100.
— Guds realitet og Kants fornuftkritikk. XII, 1941, 165—178.
— Den filosofiske legitimeringa av gudstanken innan idealismen. XX, 1949, 117—138.
— Det moderne livsproblem. XXIII, 1952, 31—37. (III, nr. 112.)

Lehmann, Eigil. Grunntankar i Gogartens etikk. VII, 1936, 89—97.
Ljostveit, Kr. Det dialektiske «Gespenst». IV, 1933, 89—104.
Ljunggren, G. Bön och bönhörelse. III, 1932, 1—18.
Lønning, Per. Noen prinsipielle synspunkter omkring apologetikken. XXI, 1950, 135—146.

Modalsli, Ole. «Hvor syndenes forlatelse er, der er også liv og salighet.» XV, 1944, 153—170.
Moe, Olaf. Tro og teologi. I, 1930, 8—25.
— Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp». IX, 1938, 250—254. (III, nr. 1.)
— Teologi og aktuell esjatologi. XII, 1941, 97—108.
— Nattverd og esjatologi. XV, 1944, 97—105.

Nome, John. Bergprekenens betydning i den kristelige etikk. Prøveforelesning. XXII, 1951, 49—68.
— Avmytologiseringen av det bibelske kerygma. XXII, 1951, 97—122.
Norborg, Sv. Martin Heideggers eksistentialfilosofi. 1. prøveforelesning. VI, 1935, 129—146.
— Platos betydning i åndslivets historie. 2. prøveforelesning. VII, 1936, 138—153.

Sandberg, J. F. 65 dialektiske teser. VI, 1935, 108—113.
Smemo, Johannes. Kirken og den dialektiske teologi. V, 1934, 95—112.
Stoltenberg, Sverre. Nattverd og syndsforlatelse. XXIV, 1953, 72—83.
Söe, N. H. Den lutherske Kaldsetik. IX, 1938, 145—171.

Tiililä, Osmo. Om Ekklesias congregatio sanctorum-karakter. XXV, 1954, 197.
Trana, Gunnar. Esjatologien i tro og forkynnelse. XVI, 1945, 105—116.
— Den kristnes kamp etter Luther. XXII, 1951, 29—38.

Valen-Sendstad, Olav. Karl Barths teologi. V, 1934, 167—210.
— Barthiansk polemikk. Tilsvar til pastor R. Hauge. VI, 1935, 101—107.
— Begrepene lov og evangelium. Et foredrag. XIII, 1942, 1—16.
— Om loven og evangeliet. XVI, 1945, 25—38 og 86—100.
— I hvilken betydning kan det på filosofisk grunnlag bli tale om objektive etiske normer? Prøveforelesning. XIX, 1948, 105—132.
— Kristendommens absolutthet. Et foredrag. XX, 1949, 153—171.
— Åpenbaring og troserkjennelse. Kritiske merknader til to teologiske avhandlinger av Tord Godal. XXI, 1950, 57—86. (III, nr. 54.)
— Til belysning av kritikkmetoden i den systematiske teologi. XXII, 1951, 128—156.

Wisløff, Carl Fr. Vår tids ekumetikk som teologisk problem. XXIII, 1952, 160—176.

E. PRAKTISK TEOLOGI

Fidjestøl, Alfred. Konfirmasjonen. XX, 1949, 34—47.

Gunnarson, Th. Eskjatologien i vår forkynnelse. III, 1932, 155—163.

Hernes, Asbjørn. Johann Sebastian Bach og evangelisk kyrkjemusikk. VI, 1935, 50—60.
— Ludvig M. Lindeman og hans gjerning i Den norske kyrkja. VIII, 1937, 109—119.
— Salmetone og menighetssong. XIV, 1943, 174—187 og XV, 1944, 21—33.

Kvistad, J. Aktulle problemer i den prinsipielle homiletikk. III, 1932, 130—154 og 215—229.

Mathisen, Birger. Praktikum i søkelyset. XVIII, 1947, 189—200.
Moe, Olaf. Fadervår og nattverdliturgien. XVI, 1945, 101—104.

Riise-Hanssen, Torbj. Slekter og kollekter. En liturgihistorisk studie over «Dagens kollekt». XX, 1949, 139—150.
Robberstad, Knut. Vedkjenningsskrifter. XVI, 1945, 153—158.
— Kyrkjeleg økonomirett. XXIV, 1953, 84—86. (Cfr. III, nr. 115.)

Schreuder, H. P. S. «I Herrens Kirke-ly.» (En preken fra 1843.) XV, 1944, 119—138.
Schreuder, S. A. Våre gammeltestamentlige høymesselektier. XVIII, 1947, 30—47.
Skagestad, G. Nadverens plads i menighetens gudstjenestlige liv. I, 1930, 45—62.
— Religionen og skolen. III, 1932, 82—89.

Smemo, Johannes. Den frie vilje som prækenproblem. I, 1930, 103—120.
— Hvad betyr Augustana for vår forkynnelse. II, 1931, 31—55.
— Omkring sjelsorgen. Ad pastor Fjellbus bok. IV, 1933, 225—236.
— Hvad vil vi med vår preken? Et homiletisk prinsippspørsmål. VII, 1936, 189—202.
— Forkynnelsen som vidnesbyrd i Det nye testamente og i nutiden. VIII, 1937, 65—94.
— Homiletisk eller tematisk prekenmetode? XI, 1940, 50—61. (Frøvig-fs.)
— Psykoterapi og sjelesorg. XVII, 1946, 89—102. (Moe-fs.)
— Hvordan bli prest for hele menigheten. XX, 1949, 105—116.
— Presten som sjelsørger. XXIV, 1953, 1—13.
Stadener, Sam. Kyrka og kyrkorätt. VI, 1935, 1—11.
Storset, Bjarnè. Psykoanalysens verd i individuell sjelesorg. XVI, 1945, 159—183.
Södergren, Viktor. Husförhör. XIV, 1943, 168—173.

Wisløff, Carl Fr. Schartaus prekener. Forsøk på en systematisk oversikt, særlig med tanke på forkynnelsen av nådens ordning. XIII, 1942, 85—95 og 124—137.
— I hvilken forstand skal prekenen være aktuell? XIX, 1948, 68—80.
— Den liturgiske bevegelse — og «Mediator Dei». XX, 1949, 172—188.
— To liturgiske spørsmål i lys av vår liturgihistoriske tradisjonssammenheng. XXI, 1950, 18—32.
— Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen. XXI, 1950, 169—184.

F. MISCELLANEA

Bloch — Hoell, Nils. Fortegnelse over prof. dr. theol Olaf Moes viktigste teologiske og populærvitenskapelige produksjon. XVII, 1946, 165—168. (Moe-fs.)

Moe, Olaf. To norske doktoravhandlinger. (N. A. Dahls og R. Hauges verker.) XIII, 1942, 138—144. (III, nr. 44 og 60.)
— Sveitsisk teologi. XVIII, 1947, 108.

Terray, László. Luthersk teologisk litteratur i Ungarn 1930—1950. XXIII, 1952, 38—42.
Forord. Til belysning av den teologiske situation og vor opgave. I, 1930, 1—7.

Redaksjonelt. XI, 1940, 96.
Notiser. XXII, 1951, 170—172.

To biskopers vita. (Biskop Johannes Smemo, Agder, og biskop Kristian Schjelderup, Hamar.) XVIII, 1947, 77—82.
Biskop Bjarne Skards vita. XIX, 1948, 133—135.
Biskop Ragnvald Indrebøs vita. XIX, 1948, 209—212.
Biskop Karl Marthin Marthinussens vita. XXI, 1950, 42—45.
Biskop Johannes Smidts vita. XXII, 1951, 157—159.
Biskop Alf Wiigs vita. XXIV, 1953, 31—33.

To ganger har TTK utgitt festskrifter. Som separate utgaver har disse båret følgende titler:

Fra teologiens og kirkens verden. En hilsen til Professor Dr. D. A. Frøvig på hans 70 års dag. Fra kolleger og elever. (Her merket som «Frøvig-fs.) (XI, 1940, 1—95.)
For tro og teologi. En hilsen til Professor Dr. Olaf Moe på hans 70-års dag. Fra kolleger og elever. (Her merket som «Moe-fs.») (XVII, 1946, 49—168.)

III. LITTERATUR

Herunder er kun tatt med verker som er blitt viet en mer spesiell omtale i forskjellig form, ikke arbeider som bare flyktig er nevnt i større oversiktsartikler. (Hertil se under I og II.)

1 *Aalen, Leiv.* Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp». IX, 1938, 250 ff. (Moe-fs.)
2 — Den unge Zinzendorfs teologi. Oslo 1952. XXIV, 1953, 114 ff. (Gösta Hök.)
3 *Althaus, P.* Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther. Güters. 1930. III, 1932, 58 ff. (Ihlen.)
4 — Grundriss der Dogmatik I. Erl. III, 1932, 90 ff. (Hallesby.)
5 — Grundriss der Ethik[3]. Erl. 1931. III, 1932. 94 ff. (Hallesby.)
6 — Grundriss der Dogmatik II. Erl. 1932. VI, 1935, 61. (Hallesby.)
7 — Theologie der Ordnungen. Güters. 1935. samt Obrigkeit und Führertum. Güters. 1936. VIII, 1937, 124 ff. (Sv. Aalen.)
8 *Askmark, Ragnar.* Ämbetet i den svenska kyrkan. Lund 1949. XXIII, 1952, 196. (C. Fr. W.)
9 *Aspås, Harald.* Luthers katekismus som lærebok i dag. Oslo 1948. XX, 1949, 211 ff. (Bj. Hareide.)
10 *Asting, Ragnar.* Die Verkündigung im Urchristentum. Stuttg. 1939. X, 1939, 204 ff. (Moe.)
11 — Die Heiligkeit im Urchristentum. Gött. 1930. III, 1932, 103 ff. (R. Hauge.)
12 *Barth, Karl.* Den apostoliske trosbekjennelse (Credo). Berg. 1935. VII, 1936, 122. (Moe.)
13 *Bauer, Walter.* Griechisch-Deutsches Wörterbuch[3]. Berl. 1936. VII, 1936,
14 Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Die. 2. verb. Aufl. 1952. XXIV, 1953, 39 f. (Moe.)
15 *Berggrav, Eivind.* Årbok for Den norske kirke 1952. Oslo 1951. XXII, 1951, 165. (Moe.)
16 *Beyer, Frode.* Valdemar Ammundsen, liv og tanker. XXV, 1954, 00. (K. E. J. J.)
17 Bibelbogen med Noter. Red. ved Helweg-Larsen. XXI, 1950, 152. (K. E. J. J.)
18 Bibelen i Billeder. Odense. XXI, 1950, 56. (A. Th. J.)
19 (Bibelen.) Revised Standard Version. 1946. XXIV, 1953, 41 ff. (Moe.)
20 *Bieneck, Joachim.* Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Zür. 1951, 168. (Moe.)
21 *Bietenhard, Hans.* Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. Tüb. 1951. XXII, 1951, 167. (Moe.)
22 *Birkeli, Emil.* Misjonshistorie I. Oslo 1935. VII, 1936, 123. (Moe.)
23 *Bizer, Ernst.* Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreit im 16. Jahrhundert. Güters. 1940. XII, 1941, 189 ff. (L. Aalen.)

24 *Blom Svendsen, H.* Norsk Salmesang. II Landstad og Hauge. Berg. 1933. V, 1934, 218 ff. (Norendal.)
25 *Bohatec, Josef.* Die Religionsphilosophie Kants ... Hamb. 1938. XII, 1941, 185 f. (L. Aalen.)
26 *Boman, Thorleif.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Gött. 1952. XXIV, 1953, 44 ff. (Moe.)
27 *Boreman, Per.* Læstadianismen, Fennoskandiens märkligaste väckelse och dens förhållande til kyrkan. XXV, 1954, 000. (Welle.)
28 *Bornhaüser, Karl.* Die Geburts- u. Kindheitsgeschichte Jesu. Güters. 1930. V, 1934, 265. (Moe.)
29 *Borregaard, Svend.* Danmarks og Norges kirkeritual av 1685. Kbh. 1953. XXV, 1954, 103 f. (C. Fr. W.)
30 *Brorson, Hans Adolph.* Samlede Skrifter. II Bd. Udg. v. J. L. Koch. XXV, 1954, 104. (K. E. J. J.)
31 *Brun, Lyder.* Segen u. Fluch im Urchristentum. Oslo 1932. V, 1934, 126 ff. (Frøvig.)
32 — Lukas-evangeliet. Oslo 1933. VI, 1935, 163 ff. (Frøvig.)
33 — Jakobs brev. Oslo 1941. XIV, 1943, 188 ff. (Frøvig.)
34 — Det nye testamente i ny oversettelse. I—II. Oslo 1945. XVII, 1946, 42 ff. (Frøvig.)
35 — Første Peters-brev. Oslo 1949. XX, 1949, 151 f. (Moe.)
36 *Brunner, Emil.* Kirkens misforståelse. Oslo 1951. XXIII, 1952, 26 ff. (Moe.)
37 — Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung. Zür. 1951. XXII, 1951, 166. (Moe.)
38 *Bultmann, R.* Das Johannes-Evangelium. (Meyer.) 1950. XXII, 1951, 44 ff. (Moe.)
39 — Theologie des Neuen Testaments. (2. Lief.) 1951. XXII, 1951, 167. (Moe.)
40 *Böttiger, Emil.* Kirkegårdes anlæg og drift. Kbh. 1950. XXII, 1951, 47 f. (Moe.)

41 *Cullmann, Oscar.* Die Tauflehre des Neuen Testaments. Zür. 1948. XIX, 1948, 101 ff. (Moe.)
42 — Christus u. die Zeit. 1946. XXIII, 1952, 105 ff. (G. Osnes.)
43 — Petrus. Zür. 1952. XXIII, 1952, 131 ff. (Moe.)

44 *Dahl, Nils Alstrup.* Das Volk Gottes. Oslo 1941. XIII, 1942, 138 ff. (Moe.)
45 Danmarks Kirker. Udg. af Nationalmuseet. Kbh. XXV, 1954, 107 f og 00. (K. E. J. J.)
46 Dansk teologisk Tidsskrift. I. årg. X, 1939, 57 f. (Frøvig.)

47 *Elert, Werner.* Der christliche Glaube. Berl. 1940. XII, 1941, 34 ff. (Hallesby.)
47 b — Morphologie des Luthertums. I. Bd. Münch. III, 1932, 234 ff. (Hallesby.)
48 *Engnell, Ivan.* Gamla testamentet. I. Stk. 1945. XX, 1949, 94 ff. (C. T. S.)

49 *Feine, Paul.* Jesus. Güters. 1930. V, 1934, 263. (Moe.)
50 For Lære og Liv. Et festskrift. Oslo 1933. VI, 1935, 114 ff. (J. Myhre.)
51 *Frøvig, D. A.* Kommentar til Matthæus-Evangeliet. Oslo 1934. VI, 1935, 194 ff. (Fr. Torm.)
52 — Kommentar til Apostlenes Gjerninger. Oslo 1944. XVI, 1945. 53 ff. (Moe.)
53 — Kommentar til Galaterbrevet. Oslo 1950. XXII, 1951, 39 ff. (Fr. Torm.)

54 *Godal, Tord.* Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen. Oslo 1947, samt Tilbake til troen. Religiøs fundamentalisme. Oslo 1949. XXI, 1950, 57 ff. (O. V.-S.)

55 *Grass, Hans.* Die Abendmahlslehre bei Luther u. Calvin. Güters. 1940. XII, 1941, 189 ff. (L. Aalen.)
56 Grundtvig-Studier 1948 utgivet af Grundtvig-Selskabet. Kbh. 1948. XX, 1949, 214 f. (K. E. J. J.)
57 *Grundtvig, N. F. S.* Grundtvigs Erindringer og Erindringer om Grundtvig. I Udvalg ved Steen Johansen og Henning Höirup. Kbh. XX, 1949, 215. (K. E. J. J.)

58 Haandbog i Kristendomskundskab. Kbh. 1942 ff. Bd. 1—2. XVI, 1945, 184 ff. (I. P. Seierstad.)
59 *Haar, Johann.* Initium creaturae Dei. Güters. 1939. XI, 1940, 133 f. (L. Aalen.)
59 b *Hauck, Friedrich.* Das Evangelium des Lukas. Lpz. 1934. VI, 1935, 167 ff. (Frøvig.)
60 *Hauge, Reidar.* Inkarnasjon og oppstandelse. Oslo 1941. XIII, 1942, 138 ff. (Moe.)
61 — Gudsåpenbaring og troslydighet. Oslo 1952. XXIV, 1953, 34 ff. (G. Trana.)
62 [*Hauge, Hans Nielsen.*] H. N. H.s Skrifter. Samlet utg. v. H. N. H. Ording. Oslo 1947 ff. Bd. I. XIX, 1948, 53 ff. (A. Seierstad.)
63 *Hennig, Liemar.* Theologie u. Liturgie. Kassel 1952. XXIII, 1952, 188 ff. (Moe.)
64 *Herner, Sven.* Sühne u. Vergebung in Israel. Lund 1942. XIV, 1943, 44 ff. (Vold.)
65 *Hirsch, Emanuel.* Das vierte Evangelium. Tüb. 1935. VII, 1936, 117 f. (Moe.)
66 *Hoffmann, Gerh.* Das Johannes-Evangelium als Alterwerk. Güters. 1933. VII, 1936, 119. (Moe.)
67 *Holdt, Jens.* Niels Johannes Holm 1778—1845. Et Blad af Brødremenighedens Historie. Kbh./Berg. 1937. IX, 1938, 255 f. (A. Seierstad.)
68 *Holm, Søren.* Religionsfilosofien i det tyvende Aarhundrede. I—II. XXIV, 1953, 88. (K. E. J. J.)
68 b — Red.: Hvad er det evige liv? XXIV, 1953, 87. (K. E. J. J.)
69 *Holmquist, Hjalmar.* Kirkehistorie. Bd. I—III. Kbh. 1931 ff. XII, 1941, 46 ff. (A. Seierstad.)
70 *Huck-Lietzmann.* Synopse der drei ersten Evangelien. Tüb. 1936. VII, 1936, 117. (Moe.)
71 *Höirup, Henning.* Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse. Kbh. 1948. XX, 1949, 103. (K. E. J. J.) Cfr. anm. v. nr. 57.

72 *Ihlen, Chr.* Den norske Israelsmisjons historie i hundre år, 1844—1944. Oslo. XXII, 1951, 42 f. (L. J. Dambolt.)
73 *Jelke, Robert.* Die Grunddogmen Christentums. 1929. II, 1931, 191 f. (Hallesby.)
74 *Jensen, Kai.* Mattæus-Evangeliet. XXII, 1951, 96. (K. E. J. J.)
75 *Johansen, Steen.* Cfr. anm. v. nr. 57.
76 *Johnsen, Oscar Albert.* Cfr. anm. v. nr. 126.

77 Katekismetekstene i ny omsetting. Oslo 1948. XX, 1949, 211 ff. (Bj. Hareide.)
78 *Kenyon, Frederic.* Bibelen. Oslo 1951. XXII, 1951, 165. (Moe.)
79 Kirche von Norwegen, Die. Gotha 1936. VII, 1936, 124. (Moe.)
80 Kirkeleksikon for Norden. I—IV. Kbh. 1929. I, 1930, 63 f. (A. Seierstad.)
81 *Kittel, Gerhard.* (Red.) Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament. Stuttg. 1932 ff. III, 1932, 173 ff. (Moe.)
82 — Religionshistorien och Urkristendommen. Stk. 1933. V, 1934, 266 f. (Moe.)

83 *Koch, Hal.* Den danske Kirkes Historie. (v. H. Koch og B. Kornerup.) Bd. V, 1800—1848. XXV, 1954, 105 ff. (K. E. J. J.)
84 *Koch, L. J.* Brorson-Studier. Kbh. 1936. VII, 1936, 187 f. (Moe.)
84 b — Fortolkning til Johannesbrevene. XV, 1944, 94 ff. (Moe.)
85 *Kühle, Sejer.* Sören Kierkegaard. Barndom og Ungdom. XXI, 1950, 150. (K. E. J. J.)
86 *Künneth, Walter.* Theologie der Auferstehung[2]. 1934. VII, 1936, 121. (Moe.)
87 *Köberle, Adolf.* Rechtfertigung u. Heiligung[3]. Ppz. 1930. II, 1931, 187 ff. (Hallesby.)
88 — Wort, Sakrament u. Kirche im Luthertum. Güters. 1934. VIII, 1937, 128. (Sv. Aalen.)

89 *Lerfeldt, Svend.* Den kristnes kamp (mortificatio carnis.) Kbh. 1950. XXI, 1950, 149 f. (K. E. J. J.)
90 *Lindhardt, P. G.* Vækkelser og kirkelige Retninger i Danmark. XXII, 1951, 94 f. (K. E. J. J.)
91 *Lindström, Henning.* Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi. XV, 1944, 185 ff. (A. Th. J.)
92 *Linton, Olof.* Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Upps. 1932. V, 1934, 267 f. (Moe.)
93 *Ljungberg, Helge.* Den nordiska religionen och kristendommen. Upps. 1938. XII, 1941, 179 ff. (S. Lodin.)
94 Luthertum. Neue Folge der Neuen kirchlichen Zeitschrift. Lpz. 1934. V. 1934, 132. (Moe.)
95 *Loewenich, Walter von.* Luther u. das Johanneische Christentum. Münch. 1935. VII, 1936, 119. (Moe.)
96 *Malmstörm, Axel.* Evangeliet til Alverden. XX, 1949, 55 og XXII, 1951, 43. (K. E. J. J.)
97 *Midbøe, Hans.* Petter Dass. Oslo 1947. XIX, 1948, 152. (A. Seierstad.)
98 Misjonsselskapets (NMS's) jubileumshistorie. (Fl. selvst. enk.skr.) Stvg. 1942 ff. XXI, 1950, 106 ff. (L. J. Danbolt.)
99 *Moe, Olaf.* Brevet til Romerne. Oslo 1932. IV, 1933, 237 ff. (Fr. Torm.)
100 — Johannes-evangeliet. Oslo 1937/38. X, 1939. 29 ff. (L. J. Koch.)
101 — Kirken i apostletiden. Oslo 1951. XXIV, 1953, 119 ff. (Welle.)
102 *Molland, Einar.* Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Oslo 1951. XXIII, 1952, 102 ff. (A. Seierstad.)
103 *Mowinckel, Sigmund.* Offersang og sangoffer. Oslo 1951. XXIII, 1952, 192 ff. (Sv. Aalen.)
103 b — Det gamle testament som Guds ord. Oslo 1938. X, 1939, 95 ff. (I. P. Seierstad.)
104 *Mulert, Hermann.* Der Katholizismus der Zukunft. XI, 1940, 134 ff. (Moe.)
105 *Möller, Wilhelm.* Indledning till Gamla Testamentet. Stk. 1935. VII, 1936, 113 f. (Moe.)
106 — og Möller, Hans. Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwickelung. Zwickau 1938. X, 1939, 58 ff. (C. Fr. W.)

107 *Nedergaard, Paul.* En dansk Præste- og Sognehistorie. Ufullst. Enk. heft. i XX — XXV. (K. E. J. J.) I. H. XX, 1949, 216.
108 — Red. Luthers Arv og Danmarks Kirke. (Presteforeningens festskrift til reformasjonsjubileet.) Kbh. 1936. VII, 1936, 242. (A. Seierstad.)
109 *Neiiendam, Michael.* Frikirker og Sekter. I Bd. X, 1949, 55. (K. E. J. J.)
110 — *1536,* Den danske Reformations Historie. Kbh. 1936. VII, 1936, 242. (A. Seierstad.)
111 Neue Testament Deutsch, Das. Gött. 1932—34. V, 1934, 122 ff. (Moe.)
112 *Nome, John.* Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid. Oslo 1950. XXIII, 1952, 31 ff. (Kindingstad.)

113 *Norborg, Sv.* Josiah Royce, Puritaner og idealist. Oslo 1934. VI, 1935, 124 ff. (Rich. Eriksen.)
114 *Nöigaard, Niels.* Luthersk Kirkelighed. Kbh. 1936. VII, 1936, 244. (A. Seierstad.)
115 *Nylander, Ivar.* Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens ... Lund 1953. XXIV, 1953, 84 ff. (K. Robberstad.)

116 *Ording, Hans.* Dogmatisk metode. Oslo 1939. X, 1939, 76 ff. (Hallesby.)
117 *Ostermann, H.* Nordmænd paa Grønland. 1721—1814. I—II. Oslo 1940. XIII, 1942, 194 ff. (O. G. M.)
118 *Otzen, Povl.* Hvorledes Danskerne fik deres Bibler. (Haase.) XX, 1949, 215. (K. E. J. J.)

119 [*Pedersen, Johs.* Red.] Illustreret Religionshistorie. Kbh. 1948. XX, 1949, 56. (K. E. J. J.)
120 *Preisker, Herbert.* Neutestamentliche Zeitgeschichte. Berl. 1937. X, 1939, 56 f. (Frøvig.)
121 *Prenter, Regin.* Galaterbrevet, en Vejledning i dets Hovedtanker. XXI, 1950, 150. (K. E. J. J.)
122 — Skabelse og Genløsning. (II—IV.) XXIV, 1953, 127 f. (K. E. J. J.)

123 *Rietschel, Georg.* Lehrbuch der Liturgik. Gött. 1951. XXIV, 1953, 47 f. (C. Fr. W.)
124 *Roberts, C. H.* An Unpublished Fragment of the fourth Gospel. Manch. 1935. VII, 1936, 119. (Moe.)
125 *Rudberg, Gunnar.* Hellas och det nya testamentet. 1929. I, 1930, 249 ff. (Frøvig.)
126 Saga Oláfs konungs hins helga. Utg. for Kjeldeskriftfondet v. Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. Bd. 1—2. Oslo 1941. XIII, 1942, 96. (A. Seierstad.)
127 *Scharling, C. I.* Grundtvig og Romantiken. Kbh. 1947. XX, 1949, 104. (K. E. J. J.)
128 *Schmidt, Fr. W.* Die Grundfrage der Theologie. Güters. 1929. III, 1932, 57 f. (Ihlen.)
129 *Schmidt, H. W.* Die Christusfrage. Güters. 1929. III, 1932, 98 ff. (Ihlen.)
130 *Schneider, Carl.* Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte. Lpz. 1934. X, 1939, 56 f. (Frøvig.)
131 *Seeberg, Erich.* Luthers Theologie. I—II, 1929 og 1937. X, 1939, 209 ff. (A. Th. J.)
132 *Seland, Søren.* Evangeliet om Guds rike. Oslo 1936. VII, 1936, 118. (Moe.)
133 *Skagestad, G.* Pastorallæren. 1—3. Oslo 1930. IV, 1933, 105 ff. (Ljostveit.)
134 *Skard, Bjarne.* Inkarnasjonen. Oslo 1951. XXII, 1951, 164. (Moe.)
135 *Sommerlath, Ernst.* Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—28. 1930. II, 1931, 189 ff. (Hallesby.)
136 *Stange, Carl.* Das Ende aller Dinge. 1930. II, 1931, 56 ff. (Ihlen.)
137 *Stauffer, Ethelbert.* Die Theologie des Neuen Testaments. Genève 1945. XVII, 1946, 214 ff. (Moe.)
138 Studien der Lutherakademie (i Sonderhausen.) IV, 1933, 64. (Moe.)
139 *Söderblom, Nathan.* Den levande Guden. 1932. IV, 1933, 117 ff. (Sv. Norborg.)
140 *Söe, N. H.* Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode. Kbh. 1937. samt
141 — Kristelig Etik. Kbh. 1942. XIV, 1943, 75 ff. (L. Aalen.)

142 Teologi og kirkeliv. Et jubileumsskrift. Oslo 1931. III, 1932, 106 ff. (Moe.)
143 Teologisk Årsbok 1937 utg. av Lutherska Kyrkoförbundet. Stk. 1937. IX, 1938, 143 f. (A. Seierstad.)
144 *Thielicke, Helmut.* Vernunft u. Offenbarung. Güters. 1936. XI, 1940, 132 f. (L. Aalen.)

145 *Thielicke, Helmut.* Theologische Ethik I. Tüb. 1951. XXIII, 1952, 118 ff. (K. Dale.)
146 *Thuner, O. E.* Haandbog i dansk Salmesang. Kbh. 1930. IV, 1933, 51 ff. (Aanestad.)
147 *Torm, Fr.* Paulus' Breve til Timoteus og Titus[2]. Kbh. 1932. III, 1932, 175 f. (Moe.)
148 — Nytestamentlig Tidshistorie. Kbh. 1934. VII, 1936, 185 f. (Frøvig.)

149 *Vajta, Vilmos.* Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. 1952. XXV, 1954, 42 ff. (C. Fr. W.)
150 *Valen-Sendstad, Olav.* Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke. Oslo 1935. VI, 1935, 211. (L. Aalen.)
151 *Vischer, Wilhelm.* Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. 1935[2]. VII, 1936, 115 f. (Moe.)

152 *Weber, Hans Emil.* Reformation, Orthodoxie u. Rationalismus. Güters. 1937 og 1940. XII, 1941, 186 ff. (L. Aalen.)
153 *Welle, Ivar.* Kirkens Historie. I—II. Oslo 1929 og 1931. V, 1934, 272 ff. (Norendal.)
154 *Wingren, G.* Luthers lära om kallelsen. Lund 1942. XIV, 1943, 75 ff. (L. Aalen.)
155 *Wisløff, Carl Fr.* Ordet fra Guds munn. Oslo 1951. XXIII, 1952, 97 ff. (G. Osnes.)
156 *(Wobbermin, Georg.)* Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. Forsch. u. Abh. Georg Wobbermin z. 70. Geburtstag dargebracht. Berl. 1939. XII, 1941, 184 f. (L. Aalen.)
157 *Wünsch, Georg.* Wirklichkeitschristentum. Tüb. 1932. IV, 1933, 168 ff. (Sv. Norborg.)

Av plasshensyn har det vært nødvendig å forkorte følgende anmeldernavn:

A. Th. J. — Alfred Th. Jørgensen
C Fr. W. — Carl Fr. Wisløff
C. T. S. — Chr. Tidemann Strand
K. E. J. J. — Kaj E. Jordt-Jørgensen
O. G. M. — Olav Guttorm Myklebust
O. V.-S. — Olav Valen-Sendstad